Die Religionsphilosophie Johann August Eberhards.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Karl Lungwitz

cand. theol.

aus **Dresden.**

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

Tag der mündlichen Prüfung: 1. November 1910.

Weida i. Th.
Druck von Thomas & Hubert
Spezialdruckerei für Dissertationen
1910.

Inhalt.

Seite

Vorbemerkungen 1
A. Allgemeine 1
B. Besondere 3

I. Die Religionsphilosophie im engeren Sinne 6
1. Der Ursprung des Gottesbegriffs 6
2. Die Beweise für das Dasein Gottes 8
a) Darstellung 8
b) Rechtfertigung gegenüber Kant 16
3. Die Lehre von Gott 19
a) Gottes Wesen und Eigenschaften 20
b) Gott und Welt 28
4. Die Hauptirrtümer in der Religion und ihre Beurteilung 32

II. Eberhards Stellung zur Kirchenlehre 35
1. Die Kritik an den kirchlichen Dogmen 36
2. Eberhards Auseinandersetzung mit Lessing 70
3. Eberhards Auffassung der Offenbarung 74

III. Eberhards Stellung zur Ethik 83
1. Die ethischen Grundbegriffe 83
2. Religion und Staat 93

IV. Schlußbemerkung 102

Die Schriften J. A. Eberhards, die bei vorliegender Arbeit benutzt worden sind.

1. Joh. Aug. Eberhard, Neue Apologie des Sokrates oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden. Berlin und Stettin 1772, 2 Bde., 1778.
2. — Vermischte Schriften, I, Halle 1784. Neue vermischte Schriften, Halle 1788.
3. — Vorbereitung zur natürlichen Theologie, Halle 1781.
4. — Der Geist des Urchristentums. Ein Handbuch der philosophischen Kultur für gebildete Leser aus allen Ständen in Abendgesprächen. Bd. I und II, Halle 1807, III, Halle 1808.
5. — Kurzer Abriß der Metaphysik, mit Rücksicht auf den gegenwärtigen Zustand der Philosophie, Halle 1794.
6. — Amyntor, eine Geschichte in Briefen, Berlin u. Stettin 1782.
7. — Philosophisches Magazin, Bd. I—IV, Halle 1788—92.
8. — Philosophisches Archiv, Bd. I u. II, Halle 1792—95.
9. — Von dem Begriffe der Philosophie und ihren Teilen, Berlin 1778.
10. — Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens, Berlin 1776.
11. — Allgemeine Geschichte der Philosophie zum Gebrauch akademischer Vorlesungen, Halle 1788.
12. — Theorie der schönen Wissenschaften, zum Gebrauche seiner Vorlesungen, 2. Aufl., Halle 1776.
13. — Sittenlehre der Vernunft, Berlin 1781.
14. — Versuch einer genaueren Bestimmung des Streitpunktes zwischen Herrn Prof. Fichte und seinen Gegnern, Halle 1799.
15. — Über Staatsverfassungen und ihre Verbesserung, Bd. I, Berlin 1793, Bd. II, Berlin 1794.
16. — Vorlesungen über Zeichen der Aufklärung einer Nation, 1783.
17. — Über den Gott des Herrn Prof. Fichte und den Götzen seiner Gegner, Halle 1799.

18. Th. Balguy, Die göttliche Güte gerechtfertigt und gegen die Einwürfe alter und neuer Zweifler verteidigt. In einer deutschen Übersetzung mit einer vorläufigen Abhandlung und einigen Zusätzen und Anmerkungen herausg. v. J. A. Eberhard, Leipzig 1782.

19. Joh. Chr. Fr. Baehrens, Über den Wert der Empfindsamkeit bes. in Rücksicht auf Romane, nebst einer Nachschrift von J. A. Eberhard, „Über den sittlichen Wert der Empfindsamkeit," 1786.

20. „Bayle an Shaftesbury" in J. J. Engel, Der Philosoph für die Welt, Berlin 1810.

21. Allgemeine Deutsche Bibliothek, Bd. 20, I, S. 99f., Bd. 21, S. 42ff., Bd. 30, S. 435ff., Bd. 101, S. 127ff.

Bemerkung: Da es schwierig ist, Eberhards Schriften zu bekommen, so sei darauf hingewiesen, daß neben der Kgl. Bibliothek Berlin die Universitätsbibliotheken Königsberg und Erlangen die meisten seiner Werke besitzen. In Königsberg sind vorhanden: 1—4, 6—8, 10, 11, 12 u. 13 (Aufl. II), 14, 15 (Heft I), 16, 17, 18. In Erlangen: 1, 2, 4, 6, 10, 11, 13, 17, 18.

Vorbemerkungen.

A. Allgemeine.

Als Popularphilosophen bezeichnet man jene Vertreter der vorkantischen Philosophie, die sich die Aufgabe gestellt hatten, Aufklärung unter dem Volke, vor allem den Gebildeten, zu verbreiten. Ihre Bedeutung liegt weniger in ihren rein wissenschaftlichen Leistungen, als in dem unmittelbaren Einfluß, den sie auf die Lebens- und Denkungsart ihrer Zeitgenossen ausübten. Um dem Laien bei der Behandlung wissenschaftlicher Fragen verständlicher zu werden, gaben sie die mathematisch-demonstrative Methode auf, verwarfen alle schulmäßige, syllogistische Beweisführung und erörterten die schwierigsten Fragen in fließender Rede oder in Form von Gesprächen. Als höchstes Kriterium der Wahrheit galt der gesunde Menschenverstand. Inhaltlich wurden die Untersuchungen durch die Rücksicht auf den Nutzen, vor allem die menschliche Glückseligkeit bestimmt. Die Betonung des eigenen „Ich" tritt darum auffallend in den Vordergrund, im Leben: in den zahllosen Selbstbetrachtungen, Bekenntnissen und vertraulichen Briefwechseln, in der Wissenschaft: in der Vorliebe für psychologische Untersuchungen.[1] — Die einseitige Betonung der Moral mußte notwendig auf die Auffassung der Religion, die Beziehung von Philosophie und Theologie einwirken. Der Wert des Christentums, die Bedeutung der Offenbarung, die Geschichte Christi trat zurück. Die Religion wurde auf den Glauben an ein höchstes Wesen und die Sittenlehre reduziert. So waren Jude, Moslem, Heide und Christ

[1] Pünjer, Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation, 1880, I, 398.

im religiösen Sinne gleichwertig. Das moralische Bewußtsein einerseits erzeugte in seiner Selbstgenügsamkeit ein Mißtrauen gegen die Wahrheit der Dogmen (Rosenkranz, S. 73),[1] der gesunde Menschenverstand andererseits sträubte sich gegen das Widersprechende in den religiösen Anschauungen: Einheit Gottes gegenüber der Dreifaltigkeit, die Ewigkeit gegenüber der Menschlichkeit Christi, die Güte Gottes und die Verdammnis der Millionen von Menschen, die nicht als Christen geboren waren.

Freilich ist der Charakter der Aufklärungsphilosophie in den einzelnen Ländern verschieden. Die deutsche Aufklärung unterscheidet sich von der französischen vor allem dadurch, daß sie sich weniger scharf gegen das Christentum selbst, als gegen das herrschsüchtige Kirchentum wendet, weil man dieses als den Hemmschuh des vorwärtsdrängenden Geistes der Freiheit und Aufklärung ansah. Manche der deutschen Popularphilosophen kämpfen gegen zwei Fronten: Einmal betonen sie gegenüber der Orthodoxie Aufklärung in Religion und Moral, anderseits aber stellen sie ihr System als Bollwerk dem Materialismus entgegen. Die moralisierende Tendenz, welche die deutsche Popularphilosophie hat, läßt den Sokrates als Heros einer neuen Anschauung auftreten, ihm legt Mendelssohn seine Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in den Mund, während Eberhard ihn zum Wortführer seiner neuen Auffassung der christlichen Dogmen erwählt. Die Mittel, deren man sich im Kampfe gegen Orthodoxie und Unfreiheit bediente, entnehmen die Popularphilosophen besonders der Leibniz-Wolffschen Philosophie, z. T. zeigen sie sich auch von englischen und französischen Philosophen beeinflußt.

„Der letzte akademische Vertreter und wissenschaftliche Wortführer der Wolffschen Schule“ (Zeller, S. 295),[2] der einerseits das Charakteristische der Aufklärungsphilosophen zeigt, anderseits dem Rationalismus nahe steht, ist Johann August Eberhard. Er gehört bereits in die Zeit, da die Kantische Philosophie mächtig emporblühte. Von Mendels-

[1] Geschichte der Kantschen Philosophie, Leipzig 1840.

[2] Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, 1873.

sohn beeinflußt, mit der englischen Philosophie aufs beste vertraut, führt er seine akademischen Zuhörer in das Leibniz-Wolffsche System ein. Wenn auch das Beispiel Schleiermachers, der in den Jahren 1787—89 sein Hörer war,[1] zeigt, daß er vergeblich gegen die Kantische Philosophie ankämpfte (Zeller, S. 754),[2] wenn er weiterhin auch die Schwächen der Popularphilosophie teilt, so sind doch seine religionsphilosophischen Anschauungen für jene Zeit so charakteristisch, wie wirkungsvoll, daß es sich lohnt, sie im Zusammenhange zu betrachten.

B. Besondere.

Auf Eberhards Leben gehe ich nur insoweit näher ein, als ich es für das Verständnis der einen oder anderen Schrift, bez. Anschauung für nötig halte. Eine ausführliche Biographie gibt Fr. Nicolai in seiner „Gedächtnisschrift auf J. A. Eberhard" 1810.

Johann August Eberhard (1739—1809) bezog mit 17 Jahren die Universität Halle, um Theologie zu studieren. Im Jahre 1759 ward er Hauslehrer in der Familie des Kammerherrn Freih. v. d. Horst in Halberstadt. Obgleich er bereits eine Predigerstelle in Halberstadt inne hatte, siedelte er doch im Jahre 1763 mit dem Kammerherrn nach Berlin über und verkehrte noch mehrere Jahre in dessen Familie, als dieser bereits Staatsminister geworden war. Dem gesellschaftlichen Umgange, den er hier genoß, verdankt E. seine lebendige, gewandte Ausdrucksweise, die gegen das Gelehrtendeutsch jener Zeit (Baumgarten, Semler) erfreulich absticht, sowie den Einblick in die oberflächliche Denkungsart der höheren Kreise, die wir im „Amyntor" gegeißelt finden. Auch vervollkommnete er hier seine Kenntnisse der englischen und französischen Sprache, die ihm das Studium englischer und französischer Philosophen sehr erleichterten.

---

[1] cf. W. Schrader, Geschichte der Friedrichs-Universität zu Halle, I, 615 ff.

[2] Ausführlicher: W. Dilthey, Leben Schleiermachers, 1870, S. 32 f. und 131 f.

In Berlin wurde er mit Nicolai und M. Mendelssohn eng befreundet, mit beiden kam er oft zu vertraulichem Gedankenaustausch zusammen. — Seine pekuniären Verhältnisse nötigten ihn, im Jahre 1768 eine Predigerstelle am Berliner Arbeitshause anzunehmen, wodurch er von neuem zu theologischen Studien gelenkt wurde. Von Semler angeregt, widmete er seine Zeit besonders dem Studium der Kirchengeschichte. Als Frucht dieser Beschäftigung haben wir seine „Neue Apologie des Sokrates" anzusehen, deren erster Teil 1772 (1788 zum drittenmal aufgelegt) erschien. Die dogmatischen Fragen werden hier vom rein philosophischen Standpunkt aus behandelt, wodurch E. sich freilich viele Gegner zuzog. Auf die Gegenschriften (bes. Lessings) antwortete er in einem zweiten Teile seiner Neuen Apologie des Sokrates, der 1778 erschien und manche Streitpunkte weiter ausführt und berichtigt. Die wachsende Gegnerschaft der Theologen verleidete ihm anscheinend den Beruf des Predigers, weshalb er im Jahre 1778 die durch Meiers[1] Tod erledigte Stelle eines Professors der Philosophie in Halle annahm. Aus dieser Wirksamkeit sind nun eine große Reihe seiner Schriften hervorgegangen.[2] Als Herausgeber des „Philosophischen Magazins" und dessen Fortsetzung des „Philosophischen Archivs" sammelte er die Vertreter der Leibniz-Wolffschen Philosophie um sich, um gemeinsam der Kantischen Philosophie entgegenzutreten. Nicht unrichtig urteilt Dilthey (32), daß E.s Taktik dahin ging, die vergangene Philosophie gegen Kant ins Feld zu führen, indem er bald den Ursprung, bald die Widerlegung der Sätze Kants in den älteren Systemen aufsuchte. Kant selbst antwortete ihm mit seiner Schrift: „Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll" Königsberg 1790. Es darf hierbei nicht unerwähnt bleiben, daß Eberhard stets sachlich, ruhig in seinen Untersuchungen und Entgegnungen blieb, während man im gegnerischen Lager den Streit oft recht persönlich zuspitzte. In seinem letzten Werke: Der Geist des Urchristentums (ein Handbuch

[1] G. F. Meier (1718—1777).

[2] cf. Nicolai, S. 32—38, 51 ff.

der philosophischen Kultur für gebildete Leser aus allen Ständen, 3 Bände 1787, 1807, 1808), zu dem Châteaubriands: „Genie du Christianisme“ die Veranlassung gab, haben wir E.s Anschauungen vom positiven Christentum. Es ist, wie er selbst sagt (cf. Vorrede), als Ergänzung und Beschluß seiner „Apologie“ anzusehen. Die Ironie des Schicksals wollte es, daß er auf dieses Werk und die „Apologie“ hin D. theol. wurde, er den man einst als Ketzer angesehen hatte. Nicolai hat nicht Unrecht, daß diesen Wechsel in der theologischen Anschauung zum guten Teil E.s Religionsphilosophie hervorgerufen hat. „Er gehört zu den wenigen Gelehrten, deren Verdienste um Wahrheit und Aufklärung größer sind, als ihr gelehrter Ruhm“ (Nicolai, S. 55). Was Nicolai über seine Kenntnisse und persönlichen Vorzüge erwähnt (S. 54—56), möchte ich — des Interesses halber — durch den Hinweis auf K. Fr. Bahrdts Selbstbiographie[1] ergänzen.

[1] cf. K. Fr. Bahrdt, Geschichte seines Lebens, seiner Meinungen und Schicksale, IV. Teil, 1791, S. 19, 25, 26, 29(!), 111f.

I. Die Religionsphilosophie im engeren Sinne.

1. Der Ursprung des Gottesbegriffs.[1]

Die Frage nach der Quelle der Gotteserkenntnis wird für E. nicht dadurch gelöst, daß man den Gottesbegriff für übernatürlichen Ursprungs erklärt. Die Geschichte zeigt, daß die göttliche Offenbarung den Menschen stufenweise mitgeteilt worden ist. Für diese unleugbare Wahrheit kann E. aber keinen anderen Grund angeben, als daß Gott sich der jedesmaligen Empfänglichkeit der Menschen bedient, oder m. a. W., daß der Grund ihrer Religionserkenntnis in dem jeweiligen Zustand der Entwicklung enthalten ist. Diese natürliche Ursache darf man, bemerkt er weiter, auch bei der Annahme eines übernatürlichen Ursprungs auf keinen Fall außer acht lassen, sonst müßte man auf jede vernünftige Untersuchung verzichten. Die Erklärung, daß Gott sich „der Erscheinung bedient habe", um den Menschen die Religion mitzuteilen, bringe uns nicht weiter: denn ein jeder Unterricht zeige, daß wir nichts verständlich machen können, „wovon nicht die Idee selbst anschauend, oder doch die Merkmale, woraus der Begriff besteht, den sie mitteilen wollen, bereits in der Seele vorhanden ist" (N. A. S. II, 440). Soll also der Begriff Gottes im Menschen real sein, so muß er nach E. aus Merkmalen zusammengesetzt sein, „von denen wir aus dem Bewußtsein von Eigenschaften und Wirkungen unseres eigenen Geistes eine anschauende Vorstellung haben können" (441).

---

[1] Vgl. Neue Apologie des Sokr. II, S. 433—478 (N. A. S. = Neue Apol. des Sokr.).

Die Beobachtung lehrt, wie E. ausführlicher darlegt, daß das Tugendsystem auf die Begriffe von Gott großen Einfluß hat, so ist z. B. Helvetius, der in der Sittenlehre kein Realist ist, auch in der Religion keiner. Dieselbe Meinung findet er bei Shaftesbury vertreten.[1] Eine genauere Untersuchung der Stufen bezw. Abwege, welche die Gotteserkenntnis in der Völkergeschichte durchlaufen hat, bringt E. zu dem Ergebnis (N. A. S. II, 467), „daß die Idee von Gott in einem jeden Menschen mit seiner Kultur allezeit in genauestem Verhältnis steht.“ Da also die Religionserkenntnis von der Höhe der Aufklärung abhängt, so muß es, schließt E., natürliche Ursachen der Religion geben.'

Kann man behaupten, der Begriff von Gott ist dem Menschen angeboren? E. möchte diese Frage nicht unbedingt bejahen. Da die Gotteserkenntnis, bemerkt er, sich aus den Begriffen der Seele zusammensetzt, so müssen diese „Vorerkenntnisse“ bis zu einer gewissen Entwicklungsstufe gelangt sein, ehe daraus eine Idee von Gott entstehen kann; dem Menschen muß erst an anderen Gegenständen der Zusammenhang von Wirkung und Ursache klar geworden sein, ehe er die Vorstellung von ursächlicher Verbindung auf die Welt anwenden kann. E. meint allerdings nicht, daß die menschliche Einbildungskraft nur langsam sich daran gewöhnt habe, von der Wirkung auf eine tätige Ursache zu schließen, er gibt vielmehr die Wahrscheinlichkeit zu, daß nicht selten heftige Eindrücke die Einbildungskraft beflügelt, „und auf einmal den dunkeln Stoff der vorläufigen Ideen aus dem Grund der Seele zur Klarheit der ersten Religionsempfindung hervorgerissen habe“ (S. 445). Jedoch möchte er nicht, wie Descartes, die wirkliche Idee Gottes als angeboren annehmen; denn das würde heißen, der Mensch komme mit deutlichen Begriffen auf die Welt. Alle Grundsätze über die Natur der Seele, die Vernunft und Erfahrung bewährt hat, berechtigen uns aber nach E. zu behaupten, daß, „wenn sich die Aufmerksamkeit des Menschen mit den Vorerkenntnissen von ursächlicher Verbindung auf den Anblick des Weltgebäudes

[1] Vgl. Shaftesbury Moralists, Vol. 2, S. 277, 268f. Lond. 1733.

richtet, der Gedanke von einem außerweltlichen Urheber notwendig in demselben entstehen muß“ (S. 469).[1]

Wiederum werden wir auf die Beobachtung hingewiesen. Sie lehrt uns, daß die Vollkommenheit der Gottesidee mit dem Wachstum des Verstandes zunimmt. Man vergleiche nur den Gottesbegriff in dem Verstande eines Leibniz mit dem eines Feuerländers. Damit ist für E. die Tatsache erwiesen, daß der Ursprung der Gotteserkenntnis der Verstand ist. Der Verstand nimmt den Begriff von Gott in die Seele auf, zunächst in unvollkommener, dunkler, allmählich in reiner, bestimmterer Form. Woher es kommt, daß mit der Erweiterung des Verstandes ein Fortschritt in der Gotteserkenntnis verbunden ist, wird folgendermaßen erklärt: Der Ausbau des Verstandes vermehrt nicht allein den Vorrat deutlicher Ideen, sondern läßt uns auch schärfer „die Beziehungen der wirkenden und Endursachen“ wahrnehmen. Die Denkkraft wird größer und damit die Möglichkeit, sich die Ideen reiner vorzustellen. Der Verstand bereichert ferner die sittlichen Begriffe und Urteile, die moralischen Empfindungen werden feiner, in der Seele bilden sich die sittlichen Eigenschaften der Güte, Gerechtigkeit, Großmut usw. Je edler aber die moralischen Eigenschaften in unserm eigenen Busen sind, um so vollkommener ist unsere Gottesidee (S. 471 ff.).

Ist der Verstand der Ursprung der Gotteserkenntnis, so muß es nach E. möglich sein, das Dasein Gottes aus der Vernunft zu beweisen.

2. Die Beweise für das Dasein Gottes.

a) Darstellung.

In dem Rahmen der Religionsphilosophie E.s nehmen die Gottesbeweise eine wichtige Stellung ein, sowohl in seiner „Vorbereitung zur natürlichen Theologie“[2] als in

[1] Vgl. auch S. 445. Hieraus folgt, betont E. gegenüber Hume, daß die Gottesidee nicht durch die Furcht oder eine Leidenschaft entstanden sein kann; denn dabei wäre der Zusammenhang von Ursache und Wirkung vorausgesetzt.

[2] cf. Vorbereitung zur nat. Theologie, 1781, § 20 ff.

seiner „Metaphysik“[1] stellt er sie ausführlich dar und rechtfertigt sie gegenüber abweichenden Anschauungen. Und wollte man hier annehmen, daß die Beweise als Voraussetzung für die übrigen Darlegungen dienen, so zeigt doch der „Amyntor“,[2] in welchem er ihnen fast ein Drittel des Gesamtinhaltes widmet, welche Bedeutung E. als echter Aufklärer ihnen beilegt.

Da wir uns Gott als das vollkommenste Wesen vorstellen, so müssen wir zeigen, daß er eine innere und eine äußere Realität habe, d. h. seine Möglichkeit und seine Wirklichkeit (V. n. Th. § 6). Den Begriff der „Realität“ erklärt E. (V. n. Th. § 21) aus dem Gegenteil „Schein“. Da wir unter Schein das verstehen, was wir durch verworrene Vorstellungen in einem Dinge wahrnehmen, so muß Realität das sein, was wirklich in dem Dinge ist. Die innere Wahrheit des Gottesbegriffs verteidigt E. ausführlich gegen Th. Hobbes[3] und David Hume.[4] Dem 1. Einwand: Alle Merkmale des Gottesbegriffs sind verneinend, mithin ist der Begriff von Gott unmöglich und falsch, begegnet E. mit dem Hinweis, daß der Gottesbegriff nur aus einigen, nicht lauter verneinenden Merkmalen bestehe und diese Verneinungen bloß Schranken sind, welche die bejahenden Merkmale durch unsere endliche Erkenntnis tragen. Wir haben es also nur mit Scheinverneinungen zu tun. Gegen einen 2. Einwand: Gott ist unbegreiflich und darum der Begriff Gottes unmöglich und falsch, wendet E. ein: Wenn man unter unbegreiflich nur das verstehe, was ein endlicher Verstand nur teilweise erkennen, oder wovon er keine vollständige anschauende Vorstellung haben kann, so schließt diese Unbegreiflichkeit Gottes, seine Möglichkeit nicht aus. Und nur in diesem Sinne kann Gott unbegreiflich genannt

---

[1] cf. Kurzer Abriß der Metaphysik mit Rücksicht auf den gegenwärtigen Zustand der Philosophie, § 347ff. (1794.)

[2] cf. Amyntor, eine Geschichte in Briefen. 1782. (Vor allem der teleolog. Beweis.)

[3] Th. Hobbes, Quaestiones de libertate, necessitate et casu contra Doctorem Bramhallum episc. Derriensem, London 1656.

[4] D. Hume, Dialogues on natural Religion, 1779.

werden, Gott selbst vermag sich von seinem ganzen Wesen einen völlig anschauenden Begriff zu bilden, der endliche Verstand aber kann Gottes Wesen deutlich genug erfassen, um Gott von dem Endlichen und seine einzelnen Eigenschaften von einander zu unterscheiden. (V. n. Th.[1], § 7; Met.,[1] S. 350) cf. S. 24. Die äußere Realität beweist E., im Anschluß an Wolff, auf zweifache Art; a priori und a posteriori. Soll das vollkommenste Wesen wirklich sein, erklärt er, so muß dargestellt werden, daß das vollkommenste Wesen auch das notwendige Wesen ist. Notwendig wirklich ist das Ding, dessen Wirklichkeit in seinem Wesen selbst begründet ist. Die notwendige Wirklichkeit ist also eine Realität, weil sie mit dem Wesen als einer Realität zugleich möglich ist und durch dasselbe gesetzt wird; sie ist die größte Realität, da alle Realitäten des vollkommensten Wesens die größten sind. Da nun das vollkommenste Wesen alle Vollkommenheiten im höchsten Grade besitzen muß, so muß das vollkommenste Wesen notwendig wirklich sein. (V. n. Th., § 22; Met. 349, 3.)[2] Diesen ontologischen Beweis Descartes' verteidigt nun E. gegen den Einwurf Kants, daß er nicht hinreiche die objektive Wirklichkeit des vollkommensten Wesens zu erhärten. Der Beweis, so führt er aus (V. n. Th., § 22, 2), worauf sich die Gewißheit unsers Selbst gründet, besteht aus einem anschauenden Urteile und einem Grundsatze. Es muß also alles mathematisch gewiß sein, was aus solchen Vordersätzen folgt. Wird die objektive Wirklichkeit aus denselben Vordersätzen hergeleitet, so muß sie ebenso gewiß sein.

---

[1] V. n. Th. = Vorbereitung zur nat. Theologie. Met. = Kurzer Abriß der Metaphysik, cf. S. 8 f.

[2] Man könnte dem Beweis für die notwendige Wirklichkeit Gottes nach E. (V. n. Th. 22, 1) auch die Form geben: Wenn durch die Wirklichkeit in dem möglichen Dinge nicht einige Realitäten gesetzt würden, so müßten lauter Verneinungen durch sie in diesem gesetzt werden; es bliebe also ein Unding, dem die Wirklichkeit widerspräche. Durch die Wirklichkeit des vollkommensten Wesens werden also die größten Realitäten gesetzt, deren Inbegriff die größte Wirklichkeit ausmachen. Diese ist darum die notwendige, weil sie in dem Wesen oder Begriff des vollkommensten Wesens enthalten ist. (V. n. Th., 22, 1).

Den Beweis a posteriori fängt man nach E. am besten mit dem Erfahrungssatze an: meine Seele ist wirklich. Obgleich man die Wirklichkeit der Welt überhaupt oder eines ihrer Teile zugrunde legen könnte, so ist doch, meint E., der erwähnte Weg der richtigste, weil man von der Wirklichkeit der Seele die größte Gewißheit hat und sie auch nie, wie die Wirklichkeit der Dinge, in Zweifel gezogen worden ist, so daß man auf diese Weise auch den Idealisten und Egoisten überzeugen kann (V. n. Th. § 23). Die zufällige Wirklichkeit unserer Seele, die man aus der Zufälligkeit ihrer Bestimmungen sowohl, als aus dem Anfange ihres Daseins feststellen kann, muß den Grund ihrer Wirklichkeit außer sich haben und zwar in einem notwendigen Wesen. Auf eine unendliche Reihe von zufälligen Ursachen zu schließen, ist unmöglich. — Allerdings bringt E. den kosmologischen Beweis auch in der Form, daß er von der Wirklichkeit der Welt auf eine wirkende Ursache schließt, doch mehr aus dem Grunde, um die Wirksamkeit eines „blinden und spinozistischen Schicksals" als irrtümlich abzuweisen (Met. § 349).

Wenn man von der Ausführlichkeit in der Behandlung auf die Wichtigkeit des Stoffes schließen darf, so legt E. offenbar dem teleologischen Beweise die meiste Bedeutung bei. Zum Belege weise ich auf die Darstellung in seiner „Vorbereitung zur nat. Theologie" S. 24—28 hin. — „Daß zufällige Dinge, die durchgängig in der besten Verbindung stehen, ein weises Wesen voraussetzen, ist außer Zweifel, da die Weisheit nichts anderes als die Einsicht in den Zusammenhang der Zwecke und Mittel ist." Allein hierbei ist erst zu beweisen, betont E. (V. n. Th. § 25): „I. daß sich wirklich eine solche Ordnung und Verbindung in der Welt finde, II. daß diese Ordnung nicht von ungefähr sei, und III. daß sie nicht notwendig sei." — Man könnte den Beweis selbst nur kurz erwähnen, doch ist die Form, in der ihn E. im „Amyntor"[1] führt, ein charakteristisches Beispiel

[1] Die Veranlassung dieses Werkes ist folgende: E. hatte in freimütiger Weise in der Allg. Deutschen Bibliothek (cf. Bd. 21, S. 373 f.) Voltaire gegen ungerechtfertigte Vorwürfe verteidigt und ihn als einen

für die Schreibart der Popularphilosophie. Es dürfte angebracht sein, um unsern Philosophen von dieser Seite näher kennen zu lernen, ihm hier ausführlicher zu folgen: Amyntor (der die leichtfertigen Anschauungen der höheren Gesellschaftskreise vertritt) hatte behauptet, daß der Zufall aus Atomen und Bewegung die Welt schaffen könne. E. legt in der Person eines gewissen Philokles seine Ansicht hierzu dar (S. 282ff.): Ich will annehmen, ich könnte dem Zufall Atome und Bewegung geben, obgleich ich nicht weiß, woher ich sie nehmen soll, so bleibt doch die Frage zu beantworten, „wie will der Zufall aus diesem regellosen Stoffe alle die regelmäßigen Kunstwerke herausbringen?" Wie sollen sich erstens die Atome begegnen, wenn sie alle parallel nebeneinander herfallen? Wie werden sie je zusammenkommen? Und nehmen wir an, sie bewegten sich nach entgegengesetzten Richtungen, damit sie zusammenstoßen können, wie könnte dann der Zufall nur mit dem geringsten Werke der Natur fertig werden, dessen künstliche Zusammensetzung wir Menschen nur bewundern, nie aber ganz ergründen können. Amyntor macht den Einwand, daß die Zeit berücksichtigt werden müsse; denn nach unendlich vielen Versuchen werde der Zufall doch etwas hervorbringen, das sich selbst erhalten könnte, wogegen Phil.-E. auf die Ordnung in der Welt hinweist:

I. In der Welt ist auch die kleinste Maschine wieder aus unendlich vielen, kleineren Maschinen zusammengesetzt, von denen jeder kleinste Teil nach dem genauesten Maß und Gewicht geordnet sein muß. Das kleinste Versehen in diesen kleinsten Teilen würde den Gang des größeren Ganzen aufhalten, wie das Stäubchen an den Rädern der Uhr. Erwägt man weiter, daß die Welt eine grenzenlose Maschine ist, und bedenkt ferner die Unendlichkeit ihrer Ausdehnung neben der Endlosigkeit ihrer Teilbarkeit, ander-

---

Vorkämpfer der Gewissensfreiheit gewürdigt. Daraufhin machte man ihm den Vorwurf, daß auch er einer jener spöttischen Philosophen sei und dem Atheismus nahestehe. Als Rechtfertigung schrieb er diesen Roman, der in seiner Form ein typisches Beispiel für die Arbeit der Popularphilosophie bietet.

seits die Unendlichkeit der Kombinationen, die in diesen Teilen, Graden, Richtungen möglich sind, so würde der Zufall, erklärt Ph.-E., selbst wenn er eine Ewigkeit zur Verfügung hätte, nicht über Versuche hinauskommen, geschweige denn, wenn man an die Erschaffung vernünftiger Wesen denkt, die sich aus Atomen und Bewegungen so wenig zusammensetzen lassen, wie ein schönes Gemälde aus den zwölf Tönen der musikalischen Tonleiter.

II. Daß aber die Gesetze der Ordnung nicht aus dem Wesen des Geordneten folgen, sieht man aus dem Gesetze der Bewegung. Während nun E. in der „Vorbereitung z. nat. Theologie“ als einem Lehrbuch ausführlich auf dieses Gesetz eingeht (V. n. Th. § 28), deutet er es hier — und das ist bezeichnend für die Art der Beweisführung — nur kurz an. Nach dem Gesetz der Bewegung müssen in einem System von Körpern, die durch unregelmäßige Bewegungen untereinander verknüpft sind, nach einiger Zeit die Bewegungen regelmäßig geworden sein. Sie werden demnach in einen Zustand des Beharrens kommen, dem sie sich entweder gleichförmig und ununterbrochen oder mit solchen Schwingungen nähern, wie der Pendel dem Zustand der Ruhe. Dieser Zustand der Dinge ist aber demjenigen, den wir in der Welt wahrnehmen, gerade entgegengesetzt. Daraus ist nach E. zweierlei zu schließen: 1. Daß die stete Veränderlichkeit der anorganischen Körper notwendig eine Verschiedenheit der innern Mischung und somit Teile von verschiedener ursprünglicher Größe, Gestalt und Kraft voraussetze, mithin die Annahme Epikurs, daß die Welt aus gleichförmigen Atomen und Bewegungen entstanden sei, falsch ist. Nimmt man aber ungleichförmige Atome und Bewegungen an, dann fehlt der Grund für die Ungleichmäßigkeit, wenn nicht ein Wesen angenommen werde, das sie hervorbrachte. 2. Daß die regelmäßige Bewegung der organischen Körper, unmöglich ein Werk des blinden Zufalls sein kann. Die Kräfte der organischen Körper, die Gesetze ihrer Bewegungen, die Perioden ihres Kreislaufes, führt er aus, setzen gewisse Werkzeuge mit so künstlichem Mechanismus voraus, daß alle menschliche Kunst ihn vergeblich zu be-

greifen sucht. Mag man dem Mechanismus einen gleichförmigen oder ungleichförmigen Stoff geben, so ist das Rätsel nicht gelöst. Ist der Stoff gleichförmig, dann sind seine verschiedenen Eigenschaften (Festigkeit usw.) unerklärlich, ist er ungleichförmig, so muß nach dem Bedürfnis des Werkzeuges eine genau bestimmte Menge von feiner, durchsichtiger, fester etc. Materie dagewesen sein; eine einzige Art, die gefehlt hätte, etwas zu viel oder wenig, würde das ganze Werkzeug untüchtig gemacht haben. Bemerken wir, wie geschickt diese Werkzeuge zur Erhaltung des Körpers und zu den Verrichtungen der Seele eingerichtet sind, beachten wir, wie Geburt und Tod zu der besten Erhaltung des ganzen Geschlechts verteilt ist, „wie aus dem Zusammenstimmen der Bedürfnisse eines jeden einzelnen Menschen mit der Geschicklichkeit und Bereitwilligkeit zu ihrer Befriedigung in den andern die allgemeine Glückseligkeit entsteht" (S. 291), wie kann man dann, meint E., noch leugnen, daß die Erreichuug dieses letzten Zweckes bereits bei der Anordnung des entferntesten Elementes mußte zubereitet, daß alles dazu gleich in der ursprünglichen, innigsten Verbindung der Elemente mußte angelegt werden. Mit diesen Ausführungen meint E. den Beweis erbracht zu haben, daß die Ordnung in der Welt nicht das Werk des blinden Zufalles sein könne. Die Annahme, daß sie das Werk der unbedingten Notwendigkeit sei, widerlegt er folgendermaßen (cf. Anm. 20).[1]

III. Man kann Hume zugeben, daß es schlechterdings notwendige Arten von Ordnungen gebe, man vgl. nur die Ordnung in gewissen Zahlengebäuden; eine tiefgehendere Untersuchung zeigt jedoch, daß die Ordnung des Weltgebäudes anderer Art ist. So ist in der Zahlenreihe, welche das Verhältnis des Umkreises zum Durchmesser des Zirkels ausdrückt, die Ordnung der Zahlen schlechterdings notwendig, weil das Gesetz, wonach sie geordnet sind, aus dem Begriffe des Zirkels fließt. In den Umläufen der Himmelskörper hin-

[1] Die Anmerkungen des „Amyntor" sind, wie E. in der Einleitung betont, als selbständige Abhandlungen anzusehen, die er aus praktischen Gründen nicht in den Briefwechsel einfügen wollte.

gegen beruht die Ordnung auf dem Gesetze, dem die anziehenden Kräfte folgen. Die Bewegung dieser Körper in elliptischen Bahnen ist aus der Bewegung zu einem gemeinschaftlichen Mittelpunkte und einer anderen Bewegung zusammengesetzt, deren Richtung einen Winkel zusammen ausmachen. Da die Bewegungskraft der Körper lediglich dadurch bestimmt wird, daß die ursprüngliche Kraft ihrer Grundteile eingeschränkt wird, der bestimmte Grad ihrer Kraft aber nicht aus ihrem Wesen folgt, so muß er ein Gegenstand der Wahl sein, und die Ordnung des Weltgebäudes, die durch ein solches willkürliches Gesetz bestimmt wird, kann nur eine bedingte Notwendigkeit haben. Wenn uns die Erfahrung, meint E. weiter, in unendlich vielen Fällen die Absichten und Beweggründe, die diese Wahl bestimmten, vor Augen führt, so kommen wir auf die Ordnung, die ein Werk der Weisheit ist, und uns zur Anbetung eines verständigen, gütigen Urhebers der Natur führt.

Da die Kenntnis der Natur wesentlich zur Gotteserkenntnis beiträgt, so wendet E. gleich Wolff, der Physikotheologie ein besonderes Interesse zu: freilich mehr der Physikotheologie als solcher, nicht den besonderen Arten. Es würde zu weit führen, ihm hier im einzelnen zu folgen (cf. V. n. Th. § 30—38), ich begnüge mich mit der Bemerkung, daß E. den Satz Wolffs, die Vollkommenheit der Körper müsse aus ihrem besonderen Nutzen und Zwecke beurteilt werden, mit der Ansicht des Reimarus verbindet, daß diese Nutzen und Zwecke zuletzt in den lebendigen Körpern liegen, mithin die leblose Welt nur zum Nutzen der Lebendigen geschaffen ist (V. n. Th. § 32). Die besonderen Physikotheologien, die Hydro-Bronto-Pyro-etc.-Theologien möchte E. gegen den Vorwurf der Untauglichkeit schützen, legt ihnen aber nur einen pädagogischen Wert bei. Diese Beweisart ist, ihrer Evidenz wegen, nach ihm am besten für den Religionsunterricht und die Bildung der Kinder zu Religionsempfindungen geschickt (V. n. Th. § 41).

Für den historischen Beweis oder den „Beweis aus der Übereinstimmung der Völker“ hat E. nur wenig übrig. Er könne uns höchstens belehren, daß die Religion mit den

Gesetzen der Denkkraft und die Religionserkenntnis mit der Entwicklungsstufe des Verstandes übereinstimmt.

b) Die Rechtfertigung gegenüber Kant.

Die Darstellung der Gottesbeweise zeigt deutlich die Abhängigkeit E.s von Leibniz und Wolff. Es erübrigt sich daher, auf eine Beurteilung näher einzugehen. Seine Stellung zu Kant hatte E. in einem heftigen Streite über den kosmologischen Beweis zu rechtfertigen. Er suchte die Einwendungen des Königsberger Philosophen in einer Reihe von Aufsätzen, die er in seinem Philosoph. Magazin und Philos. Archiv veröffentlichte, zu widerlegen und griff zugleich Kants Beweis aus der praktischen Vernunft an.

Kant hatte den kosmologischen Beweis deshalb als unbrauchbar bezeichnet, weil „es eigentlich nur der ontologische Beweis aus lauter Begriffen sei, der in dem sog. kosmologischen alle Beweiskraft enthalte". E. betont demgegenüber (Phil. Mag. Bd. II, S. 108), daß sich diese Behauptung auf eine falsche Voraussetzung stütze. Kant habe mit Unrecht den Satz: das notwendige Wesen ist das allerrealste Wesen, in die Form gebracht: Das allerrealste Wesen ist das notwendige Wesen. Jener Satz: Das notwendige Wesen ..... ist ein allgemeiner Satz. Soll aber ein solcher umgekehrt werden können, so müssen seine Hauptbegriffe Wechselbegriffe sein, d. h. sie müssen gleichen Umfang haben. Wenn Subjekt und Prädikat einerlei Begriffe sind, dann ist der Umfang der gleiche, sind sie es aber nicht, so kann nur dann ein Satz umgekehrt werden, wenn der eine Hauptbegriff ein eigentümliches Attribut des anderen ist. Doch das muß erst bewiesen sein. Will also Kant jenen Satz umstellen, so muß er erst den umkehrenden Satz: ein jedes allerrealstes Wesen ist ein notwendiges — beweisen, („durch eine bloß unmittelbare Folgerung läßt er sich aus dem ersten nicht herleiten"). Selbst für den Fall, daß der Beweis unnötig wäre, würde nach E. noch nicht zu folgern sein, daß der kosmologische Beweis seine Kraft von dem ontologischen erhalte. Denn einmal habe Kant die Wahrheit des umkehrenden Satzes erst aus dem umgekehrten Satz,

„die Logik aber sagt, das umkehrende Urteil kann nur dann wahr und gewiß sein, wenn das umgekehrte Urteil, woraus es nach richtiger Umkehrung entstanden, wahr und gewiß ist.“ Weiter aber komme es — soll etwas aus einer unmittelbaren Folgerung, wie hier geschlossen werden — bloß auf den Umfang der Hauptbegriffe, nicht auf ihren Inhalt an. Will man den Satz: Das allerrealste Ding..... durch bloße Umkehrung gewiß machen, so braucht man nach E. weder die Unendlichkeit aus der Notwendigkeit zu entwickeln, noch gar die Notwendigkeit aus der Unendlichkeit; denn der umgekehrte Satz muß als gewiß angenommen werden, wenn der umkehrende Satz wahr und gewiß sein soll. Zudem sei der Satz: — Das notwendige Wesen ist wirklich — schon aus der Zufälligkeit der Welt und aus der Kausalität bewiesen, sodaß kein Beweis aus dem Begriffe des allerrealsten Wesens erforderlich ist. Auf Grund dieser Erörterung faßt E. seine Antwort auf Kants Einwand dahin zusammen: Entweder ist der kosmologische Beweis überzeugend, dann bedarf er nicht der Kraft des ontologischen, im anderen Falle aber wäre es unmöglich aus dem nicht gewissen Satze durch logische Umkehrung einen anderen herzuleiten, durch den er seine Gewißheit erhalten könnte.

Trotz der zahlreichen Erwiderungen[1] von gegnerischer Seite läßt sich E. in seinem Standpunkt nicht beirren, ja er beschränkt sich im „Philos. Archiv“ nicht mehr auf bloße Verteidigung des kosmologischen Beweises, sondern geht nun zur Kritik des Beweises aus der praktischen Vernunft über. In einem Artikel „An den künftigen Prüfer von Reimarus notwendigen Wahrheiten der natürlichen Religion“[2] (cf. Phil. Archiv, Bd. I, 3, S. 84f.) stellt er die wichtigsten

[1] Kant selbst erwiderte nicht, teilte aber der „Allgemeinen Literatur-Zeitung“ (Halle), welche seinen Standpunkt vertrat, mit, „daß er im Eberhardischen Magazin, wie in mehreren anderen Schriften in Absicht der Hauptpunkte durchaus nicht verstanden sei“ (cf. Nr. 176, Jahrg. 1789).

[2] Aus diesem Aufsatz geht hervor, wie hoch E. die Bedeutung des Reimarus schätzt. Da sein Buch (Die vornehmsten Wahrheiten der nat. Religion) „unleugbar unter uns sehr viel Nutzen gestiftet hat“, so gibt E. den Rat, ja die Gründe und Gegengründe reiflich zu prüfen, ehe man sich einen Angriff auf dieses Buch erlaubt.

Einwände gegen den Kantischen Beweis zusammen. Zunächst ist für E. die Notwendigkeit, daß man ein höchstes Gut, (welches in der Übereinstimmung der Sittlichkeit und der Glückseligkeit besteht) annimmt, eine rein subjektive, der die Kritik der reinen Vernunft (cf. 2. Aufl., S. 168) selbst alle Allgemeinheit abspricht. Zweitens führt nach ihm dieser Beweis nicht weiter, als der Beweis aus der theoretischen Vernunft. Beide beweisen, daß man sich ein höchstes Wesen denken müsse. Während der „praktische Beweis" darlegt, daß man dem Gesetze des vernünftigen Wollens gemäß ein höchstes Wesen annehmen müsse, erklärt der kosmologische Beweis, daß Gottes Existenz nach den Gesetzen des vernünftigen Denkens notwendig sei. Die Idee eines höchsten Wesens aber, sagt E. im XXVIII. der Dogmatischen Briefe (Phil. Archiv, S. 76f.), erhält „dadurch nicht mehr Realität, daß sie gewollt, als dadurch, daß sie gedacht werden muß". Drittens kann nach E. das Interesse des Begehrungsvermögens, das Wollen und Wünschen, kein Grund für die Wahrheit der Erkenntnis sein. — Um jede weitere Verteidigung unmöglich zu machen, betrachtet er den Beweis Kants von einem anderen Gesichtspunkte aus. Die ganze Kraft des Beweises, führt er S. 78 aus, liegt in den Hauptstützen, daß der vernünftige Wille das höchste Gut, oder die Übereinstimmung der Sittlichkeit mit der Glückseligkeit und also auch ein höchstes Wesen wolle, welches diese Übereinstimmung wirklich macht. E. beruft sich auf die Kritik der reinen Vernunft S. 258 f. Aufl. 2: — Zugestanden, daß das reine moralische Gesetz jedermann als Gebot unnachläßlich verbinde, darf der Rechtschaffene wohl sagen: Ich will, daß ein Gott sei. — Welche Ungereimtheit! antwortet E. (Phil. Archiv, I, 4, S. 79), etwas ist wahr, weil ich will, daß es wahr sein soll, Gott also existiert, weil es der Rechtschaffene will. Und wem diese Torheit nicht durchsichtig genug ist, der nehme an, die praktische Vernunft habe bewiesen: Gott ist. Da ergibt sich die Frage: Wie erkennt Gott seine eigene Wirklichkeit durch seine praktische Vernunft? Sagt man, Gott erkennt das Sittengesetz, er will das höchste Gut, er will also seine eigene Wirklichkeit, so

heißt das nichts anderes, als Gott ist wirklich, weil er wirklich sein will. Kann also die Wirklichkeit nicht aus seinem Willen erkannt werden, schließt E., so kann sie es noch weniger aus dem unsrigen, mithin aus gar keinem Willen! Diese Unmöglichkeit ergibt sich auch aus dem folgenden Gedankengang, der im Anschluß hieran ausgeführt wird. Ist die Harmonie der Sittlichkeit und Glückseligkeit der Grund der Wirklichkeit Gottes, so kann Gott nur in den sinnlich-vernünftigen Wesen der Urheber dieser Harmonie sein. Seine Wirklichkeit hängt somit von der Wirklichkeit der Menschen ab. Da nun ihre Wirklichkeit weder notwendig noch ewig ist, wie steht es dann mit der Existenz Gottes? fragt er. Man kann unmöglich behaupten, daß Gott Urheber dieser Harmonie in sich selbst sei, oder man müßte einen anderen Gottesbegriff annehmen. Da Gott weder ein sinnlich-vernünftiges Wesen ist, noch unter irgend welchem Einfluß der Welt steht, so kann auch in ihm die Harmonie von Sittlichkeit und Glückseligkeit durch nichts gestört werden. —

Damit glaubt E. die Widersprüche des Kantschen Beweises aufgedeckt zu haben, ja er gesteht offen ein, daß er überzeugt sei, der praktische Beweis beweise gar nichts (S. 76). Da im Lager Kants keine Erwiderung erfolgte, so ließen auch E.s Freunde nach einer Reihe von Aufsätzen (cf. Phil. Archiv) die Frage fallen.

3. Die Lehre von Gott.

Für die Gotteslehre E.s kommen hauptsächlich die bereits erwähnten Lehrbücher[1] „Die Vorbereitung zur natürlichen Theologie“ und der „kurze Abriß der Metaphysik“ in Betracht. Während er in dem ersteren mehr seine Stellung gegenüber abweichenden Anschauungen in der Philosophie rechtfertigt, stellt er in dem letzteren die natürliche Theologie im Zusammenhang mit den übrigen Teilen der Metaphysik dar. Die Einteilung der Metaphysik in Ontologie, Kosmologie, Psychologie, natürliche Theologie

[1] cf. S. 4f.

verrät den Schüler Wolffs, genauer die Abhängigkeit von A. G. Baumgarten.[1] — Zur natürlichen Theologie selbst bemerkt E., daß eine wissenschaftliche Erkenntnis des Daseins und der Eigenschaften Gottes aus der Vernunft deshalb möglich ist, weil wir das Dasein Gottes, wie seine Eigenschaften aus dem Begriffe Gottes und der Zufälligkeit und Einrichtung der Welt durch die menschliche Vernunft herleiten können (V. n. Th., § 72). Darin liegt freilich, daß sie nur für die möglich sein wird, welche die nötige Übung im Gebrauch der Vernunft haben. Die anderen hat Gott „durch den Weg des Ansehens und des Glaubens unterrichten wollen". (V. n. Th., § 73; cf. unten Teil III, 2.)

a) Gottes Wesen und Eigenschaften.

Gott ist nach E. die unendliche oder allervollkommenste Substanz. Er besitzt somit alle Realitäten oder Vollkommenheiten, eine jede im höchsten Grade, alle zusammen in der größten und besten Zusammenstimmung (Met., § 347, § 350). Stimmen aber die Realitäten völlig zusammen, so kann keine Realität von der anderen übertroffen, mithin jede als das Wesen Gottes angesehen werden. Weiter folgt daraus, daß sich aus jeder Eigenschaft Gottes die übrigen herleiten lassen (cf. Met., S. 350, Anm. V. n. Th., § 13). So erklärt sich, sagt E., daß die verschiedenen Lehrgebäude der natürlichen Theologie verschiedene Eigenschaften zugrunde legen. Infolge der Unendlichkeit und Geistigkeit sei es ungeheuer schwierig, Wesen und Eigenschaften Gottes näher zu bestimmen. Man könne sich nur dadurch einigermaßen helfen, daß man die Eigenschaften eines Geistes in seiner eigenen Seele betrachtet und anschaut. Diese Eigenschaften, die wir in unserer Seele mit vielen Einschränkungen finden, kommen Gott im höchsten Grade zu (via eminentiae). Ein weiterer Weg nach E. ist der der Kausalität (via causalitatis), d. h. man kann von Eigenschaften, die wir in der Wirkung wahrnehmen, auf gewisse Eigenschaften in der Ursache

[1] Das Lehrbuch sollte das System in der lichtvollen und natürlichen Ordnung, worin es A. G. Baumgarten vorgetragen hat, bald zusammenziehen, bald etwas erweitern (Vorrede, S. IIIf.).

schließen. Als 3. Weg erwähnt E. den der Verneinung (via negationis) (V. n. Th., § 5, § 19).

Unter dem Wesen Gottes versteht E. „den Inbegriff aller zusammen möglichen Vollkommenheiten", während Gottes Eigenschaften die Affektionen sind, die in dem Wesen ihren hinreichenden Grund haben (Met., § 351; V. n. Th., § 65). Sie sind von letzterem nur formaliter verschieden; denn sie sind nur die Begriffe der besonderen Bestimmungen, die zusammengenommen das Wesen Gottes ausmachen. Mithin hat die Unterscheidung in der Endlichkeit des menschlichen Verstandes ihren Grund (V. n. Th., § 53, 1). Die Einteilung der Eigenschaften ist nach E. beliebig. Man scheidet entweder die nicht moralischen von den moralischen, d. h. die Eigenschaften, die Gott als dem notwendigen, und die, welche ihm als dem vollkommensten Wesen zukommen, oder man teilt in solche, die ihm zukommen, sofern wir ihn nicht als Geist betrachten und sofern er ein Geist ist. An letztere Einteilung, die E. in der Metaphysik anwendet, wird sich unsere Darstellung anschließen.

Als das wichtigste Prädikat Gottes stellt E. die Einheit hin. Gerade hierin liege der Irrtum der Vielgötterei begründet. Die Einheit beweist er aus dem Begriffe der höchsten Vollkommenheit, die man nicht mehrmal annehmen kann: Wollte man zwei unendliche Wesen annehmen, so könnte das eine von dem andern nicht unterschieden werden. Das würde aber gegen den Satz des „Nichtzuunterscheidenden" sein, oder das eine müßte eine Bestimmung enthalten, die dem andern fehlt, mithin dem Begriff der Unendlichkeit widersprechen (Met. § 253, 362. V. n. Th. § 54). Als weiteren Beweis läßt E. im Anschluß an Wolff (cf. V. G. § 1080ff., Th. n. II, 6, 46f.) den Satz vom zureichenden Grunde gelten, nach welchem wir nicht mehr als ein unendliches Wesen als die Ursache der Welt annehmen dürfen, da dieses hinreichend die Wirklichkeit der Welt begründet. Eine dritte Form, die Einheit Gottes zu beweisen, ergibt sich nach ihm aus dem Zusammenhang im Reiche der Wahrheiten, der nur einen unendlichen Verstand voraussetzt. E. schließt sich hier an zeitgenössische Literatur an,

so an die Ausführungen v. J. E. Gunnerus, J. G. Töllner, J. A. Cramer, J. Chr. Hennings (cf. V. n. Th. § 54, 4).

Ferner kommt Gott das Prädikat der Heiligkeit zu (Met. § 353). Da Heiligkeit die Vollkommenheit eines Dinges ist, durch welche mehrere und größere Unvollkommenheiten von ihm entfernt werden, so ist Gott das heiligste Wesen, da seiner unendlichen Vollkommenheit wegen keine einzige Unvollkommenheit in ihm möglich ist. — Bei der weiteren Erklärung der göttlichen Eigenschaften greift E. beständig auf die anderen Disziplinen der Metaphysik zurück und setzt z. T. Definitionen, die in der Ontologie, Kosmologie usw. gegeben sind, voraus. Ja er bemerkt, daß Wolff den Fehler begangen habe, in der Ontologie die transzendentalen Begriffe wie Substanz, Kraft, Ursache, Wirksamkeit, Unabhängigkeit nicht genügend zu erläutern, so daß er in der natürl. Theologie genötigt war, sie Gott nur per eminentiam beizulegen (V. n. Th. 14, 2). Hat man hingegen diese allgemeinen Begriffe „recht rein abstrahiert", so können sie Gott ohne Bedenken als solche beigelegt werden. — Einer Aufklärung bedarf zunächst, was E. unter notwendig und zufällig versteht: Notwendig ist, dessen Gegenteil unmöglich ist (Met. § 58), zufällig aber, dessen Gegenteil möglich ist. (Vgl. Wolff!)[1] Alles Zufällige ist veränderlich (Met. § 71), mithin endlich (Met. § 108), das Notwendige hingegen ist unveränderlich (Met. § 70), mithin unendlich (§ 108). Daraus ergibt sich, daß Gott als die unendliche Substanz notwendig und damit unveränderlich ist (Met. § 357). Da der Welt nicht die gleichen Bezeichnungen zukommen, so muß Gott notwendig wirklich außer der Welt sein. (Gegen Spinoza cf. Met. § 168, 357).

Zu den Eigenschaften, welche Gott als dem notwendigen und vollkommensten Wesen beigelegt werden, gehören seine Unendlichkeit und Ewigkeit.

Die Unendlichkeit grenzt E. genauer ab, da dieser Begriff zu falschen Anschauungen Anlaß gegeben hat. Man darf Gott nicht bloß im mathematischen Sinne Unend-

[1] Ontologie § 309: zufällig ist, „davon das Entgegengesetzte auch sein kann, oder dem das Entgegengesetzte nicht widerspricht."

lichkeit beilegen (V. n. Th. § 12, 1): denn mathematisch unendlich ist relativ unendlich, d. h. unendlich im Verhältnis zum menschlichen Verstand. Die Annahme des Thom. Hobbes[1], daß Gott deshalb eine mathematisch unendliche Größe habe, weil der Begriff der metaphysischen Unendlichkeit kein wahrer Begriff sei, ist abzuweisen. Die metaphysische Unendlichkeit ist die Größe eines Wesens, daß alle Vollkommenheiten im höchsten Grade besitzt, dieses Wesen ist aber nur Gott (V. n. Th. § 12, Met. § 358).

Die Ewigkeit Gottes dürfe ebenfalls nicht mit dem endlichen Begriff verwechselt werden. Denn sie ist die größte Dauer, d. i. die Fortsetzung der größten Wirklichkeit ohne Anfang und Ende. In dieser Dauer ist nach E. weder Zeitfolge noch Veränderung, Gott ist in jedem Augenblick der Zeit alles, was er sein kann (V. n. Th. 66, 2; Met. § 359). Die Ewigkeit eines endlichen Dinges aber, betont er, ist mathematisch, nicht metaphysisch unendlich; sie hat Anfang und Ende (Met. § 359, § 96).

Die Allmacht definiert E. als eine unendliche Kraft, durch welche Gott alles wirkt. Den Begriff der Kraft darf man nicht, wie Wolff, durch das „Bestreben zu handeln" erklären, sondern man muß die reinere Erklärung Leibnizens annehmen: Kraft ist der allgemeine Grund der Wirklichkeit (V. n. Th. § 15, 2, 3 u. § 60). Weil Gott allmächtig ist, so wirkt er beständig von Ewigkeit zu Ewigkeit seine eigenen und „außer sich so viele und große Realitäten, als außer ihm auf einmal oder nach und nach wirklich sein können" (Met. § 360). Seine Allmacht schließt es aus, daß Gott etwas Böses und schlechterdings Unmögliches wirke. Hierauf kommt E. später zurück (Met. § 401).

Da alle Materie teilbar, mithin veränderlich ist, so kann Gott nicht Materie, sondern muß eine einfache Substanz sein (Met. § 361). Aus der Einfachheit Gottes (simplicitas Dei) folgt, daß er weder Ausdehnung oder Figur ist, noch einen Raum ausfüllt, mithin auch kein Bild seiner Figur möglich ist. Ihm können darum (V. n. Th. § 16) keine Merkmale eines zusammengesetzten Dinges zukommen, die zu

[1] Th. Hobbes, Elem. de Cive, c. 15 § 14

seinem Nebeneinandersein und Aufeinanderfolgen gehören. Behauptet man, daß Gott einen Raum erfülle, so heißt das, er ist mit dem Ganzen oder einem Teile des eingebildeten Raumes zugleich. Damit wendet sich E. gegen Hobbes,[1] einen der „gröberen" Materialisten — wie er ihn nennt —, welche die Möglichkeit der einfachen Substanzen leugnen, sowie gegen den „feineren" Materialisten Joh. Andreas Rüdiger.[2] Darf man sagen, der unendliche Raum ist Gott selbst,[3] oder wenigstens eine Eigenschaft Gottes? Die Antwort auf die erstere Frage ergibt sich aus dem vorhergehenden. Gegenüber Newton,[4] Sam. Clarke,[5] welche die zweite bejaht, und den unendlichen Raum für ein Attribut, ein Sensorium Gottes gehalten haben, betont E., daß Räumlichkeit und Ausdehnung Bestimmungen seien, die dem Begriff der metaphysischen Unendlichkeit widersprechen und deshalb Gott nicht beigelegt werden dürfen. Andererseits sei es unmöglich, alles Unvollkommene von dem Begriff „Raum" zu trennen; da das Wesen des Raumes in dem Nebeneinandersein besteht, würde durch die Absonderung des Unvollkommenen der Begriff ganz aufgehoben (V. n. Th. § 16, § 17).

Aus der Unendlichkeit Gottes ergibt sich nach E. nicht nur seine Selbständigkeit gegenüber der Welt (Met. § 363), sondern auch seine Unermeßlichkeit gegenüber unserm Verstande (Met. § 365). Gott und seine Vollkommenheiten sind, wie die bisherigen Ausführungen gezeigt haben (cf., S. 10),[6] „an sich und auch uns Menschen begreiflich". Da jedoch eine Sache nur dann erforscht wird, meint er, wenn man sie so erkennt, daß keine Unwissenheit übrig bleibt, so kann Gott nur durch eine unendliche Erkenntnis erforscht

[1] Th. Hobbes, De Homine, c. 12; Append. ad. Leviath. c. 1.

[2] J. A. Rüdiger, Phys. div. L. I, c. 8.

[3] So Henr. Morus, Enchiridion metaphysicum 1679 u. D. Derodon, Cours de Philosophie 1659.

[4] Newtoni Optice, lat. reddidit Sam. Clarke 1740. Ed. novissima L. III. Qu. 28, S. 298.

[5] S. Clarke in dem Recueil de diverses pièces sur la Philosophie, la Religion naturelle, l'Historie, les Mathematiques etc. par Mrs. Leibniz, Clarke, Newton etc. à Lausanne 1759, 2. Vol.

[6] cf. auch die Ausführungen S. 15.

werden, ist mithin für uns unerforschlich. Der letztere Satz bedarf der Erklärung, da er mit der Unterscheidung von Verstand und Vernunft zusammenhängt.

Als Verstand bezeichnet E. das Vermögen deutlicher Erkenntnis (Met. § 294). Hierbei sei auf die ähnliche Auffassung Feders[1] hingewiesen. Der reine Verstand ist „entweder das Vermögen einer ganz deutlichen Erkenntnis oder eines höheren Tiefsinnes der Erkenntnis, die also aus übersinnlichen Begriffen besteht" (Met. § 295). Unter Vernunft hingegen versteht er den Verstand, „sofern er die Verbindungen unserer Gedanken und ihrer Gegenstände erkennt" (Met. § 296, § 298, Anm. 1 u. 2).

Der Unterschied zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Verstande wird aus dem folgenden Abschnitt klar, in dem E. die Vollkommenheiten behandelt, welche Gott als Geist zukommen.

Da Gott als Substanz den hinreichenden Grund für die Wirklichkeit der Welt enthält (Met. § 349), die er durch seine unendliche Kraft wirkt (§ 361), so ist er fähig, sich Vorstellungen von ihr zu machen (Met. § 367). Infolge seiner Vollkommenheit muß er die deutlichste Erkenntnis und somit das Vermögen dazu (Met. § 198), einen Verstand haben. Die Substanzen, die mit Verstand begabt sind, heißen Geister. Gott ist demnach ein Geist, der unendliche, vollkommenste Geist (Met. § 367). Der göttliche Verstand — den E. in einer Reihe von Paragraphen behandelt — ist kein bloßes Vermögen, er erkennt vielmehr „ohne Zeitfolge alles Mögliche[2] auf einmal und nebeneinander vollkommen deutlich" (Met. § 368). Vergleichen wir damit den menschlichen Verstand, oder führen wir uns die mathematisch unendliche Ausdehnung des Weltalls, die Zufälligkeit der Welt vor Augen, dann werden wir die Größe des göttlichen Verstandes fühlen (Vgl. V. n. Th. § 67). Die vollkommene Erkenntnis des höchsten Wesens schließt jeden Irrtum aus, Gott ist unfehlbar. Haben wir weiter gefunden, bemerkt er, daß der

[1] Logik und Metaphysik 1788, S. 39: Der Verstand ist „das Vermögen, allgemeine Begriffe zu fassen und deutlich sich vorzustellen".

[2] Alles Mögliche — alles, was möglich ist (Met. § 8 ff.).

unendliche Verstand durch nichts kann eingeschränkt werden, dann dürfen wir nicht mit Hume[1] Gott und die Weltseele identifizieren; denn die Seele wird in ihren Vorstellungen durch den Körper beschränkt. Man braucht nur an die Selbständigkeit, Unendlichkeit, Vollkommenheit, an diese Prädikate des göttlichen Verstandes zu denken und man wird einsehen, daß Gott und die Weltseele nicht ein und dasselbe sein können (V. n. Th. § 68). — In der Vollkommenheit des göttlichen Verstandes liegt ferner, daß das höchste Wesen nicht nur sich selbst und seine Vollkommenheiten, sondern auch alles Mögliche,[2] alle möglichen Welten kennt, sodaß es auch, wenn eine andere Welt als die unsrige existierte, deren Zustände kennen würde. Diese Allwissenheit Gottes wird nach den verschiedenen Gegenständen der Erkenntnis als Wissenschaft des Möglichen (scientia simplicis inteligentiae), des Wirklichen (scientia libera) und als mittlere Wissenschaft (scientia media)[3] bezeichnet (V. n. Th. § 69, Met. § 370). Als Anm. hierzu bemerkt E., daß man dem höchsten Wesen „nach der Verschiedenheit der Gegenstände in Ansehung der Zeit" auch Sinne und Gedächtnis (eminenter natürlich) beilegen kann.

Mit der vollkommenen Erkenntnis ist in Gott die Idee der Verstandeswelt.[4] In ihr aber ist die Vernunftwelt enthalten, von welcher Gott in sich selbst eine anschauende Erkenntnis hat (Met. § 371, 372). Zu der Allwissenheit Gottes gehört ferner seine Weisheit, d. h. die Einsicht in den Zusammenhang der Zwecke und Mittel. Sie erfordert sowohl die besten Mittel als Zwecke und sucht die besten Zwecke nach dem Gesetze der Sparsamkeit auf dem einfachsten und kürzesten Wege zu erreichen. (V. n. Th. § 70 Met. § 373.)[5] Auf diese Definition, die E. von Leibniz über-

[1] David Hume, Dialogues on natural Religion 1779.

[2] cf. S. 25.

[3] Scientia media ist die Wissenschaft des in einer andern Welt, oder unter einer nicht wirklich gewordenen Bedingung Wirklichen (Met. § 370).

[4] Er erkennt auch in unsern Vorstellungen, wie uns die Sinnenwelt erscheint (Met. § 371).

[5] Vgl. die gleiche Ansicht Leibnizens. Resp. ad. Stehlium Opp. II, S. 144.

nimmt, müssen wir achten, da die Weisheit Gottes in E.s Untersuchung der Dogmen noch eine große Rolle spielen wird. Da in der besten Welt der vollkommenste Zusammenhang der Mittel und Zwecke stattfindet, so wird unsere Welt — ist sie die beste — ein Spiegel göttlicher Weisheit sein.

Hier mag eine kurze Bemerkung über E.s Lehre von der Welt folgen, da er sie hier und da voraussetzt. In der Welt, lehrt er wie Wolff (kl. Schr., 4. A., 143. V. G. § 543 ff.), ist ein allgemeiner Zusammenhang unter allen Teilen (Met. § 172). Alles hat seine nächsten und unmittelbaren Gründe und Ursachen (§ 175) und ist so eng verknüpft, daß man von einem „Weltgebäude" sprechen kann (Met. § 176). Auf Leibniz geht er in der Lehre von der besten Welt (Met. § 225 ff.) und der prästabilierten Harmonie (Met. § 233 ff.) zurück. — (Das Weitere siehe S. 28.)

In einem zweiten Abschnitte behandelt E. die Eigenschaften, die zu dem Willen des höchsten, geistigen Wesens gehören. Unter dem Willen versteht er das Vermögen nach vernünftigen Beweggründen zu begehren und zu verabscheuen (Met. § 317). Da Gott „über die realsten Akzidenzen das vollkommenste Vergnügen[1] genießt" und dieses Vergnügen begehrt, alle Verneinungen seiner Kraft aber verabscheut, so hat er einen Willen, und zwar auf Grund seiner Vollkommenheit, einen reinen[2], freien Willen (Met. § 376, 377). Zu dem Willen Gottes gehört seine Güte, d.h. die Bestimmung seines Willens, den Geschöpfen möglichst viel Gutes zu tun, die Gerechtigkeit oder verhältnismäßigste Güte, und schließlich die Heiligkeit als die sittliche Vollkommenheit, wodurch alle sittliche Unvollkommenheit in ihm aufgehoben wird. In weiterer Bedeutung erstreckt sich die Heiligkeit Gottes über alle seine Eigenschaften (V. n. Th. § 71, Met. § 379—381). Der Begriff der Gerechtigkeit[3] wird uns weiter unten in anderem Zusammenhange

[1] Das „Vergnügen" entsteht aus der wahren Erkenntnis des Guten (Met. § 304).

[2] D. h. das Vermögen, nach ganz deutlichen Beweggründen zu begehren und zu verabscheuen.

[3] Gerechtigkeit ist die „der Weisheit entsprechende Güte".

näher beschäftigen, hier sei kurz erwähnt, daß E. sich auch hier an Leibniz' Definition anschließt (Theod. I, § 73, Hauptschr. II, 257[1]); denn seine „verhältnismäßige Güte" heißt nichts anders, als die von der Weisheit bestimmte Güte, die jedem im höchsten Grade gerecht zu werden vermag. (Met. 381, V. n. Th. § 71).

Auch der Begriff der Strafe, der mit der Gerechtigkeit eng zusammenhängt, wird noch ausführlicher behandelt werden. Unter Strafe versteht E. (Met. § 283) „ein zufälliges Übel, das einem Sünder um seiner Sünde willen zugefügt wird". Auf Grund der Verhältnismäßigkeit seiner Güte straft Gott den Sünder auf das verhältnismäßigste und weiseste. Er verabscheut die Strafen, sofern sie etwas Böses sind, begehrt jedoch die Realität, die in den Strafen enthalten ist (Met. § 383). Hierbei weist E. auf J. E. Schubert hin, der (in seinen „Gedanken von der Ewigkeit der Höllenstrafe" § 39, 51) die Unendlichkeit der göttlichen Strafgerechtigkeit darin sieht, daß auch die kleinsten Sünden durch die größten Strafen geahndet werden, ein Irrtum, den E. ausführlicher in seiner „Apologie des Sokrates" (Bd. I, S. 399) klarlegt.

b) Gott und Welt.

Gott hat als die wirkende Ursache des Alls die Welt aus nichts geschaffen; denn unter Sshöpfung versteht E. eine Handlung, durch die „eine wirkende Ursache eine Wirkung außer sich aus nichts wirkt." Die Schöpfung, wie Gottes Wirksamkeit überhaupt, ist heilig. Er kann darum unmöglich der Grund des Bösen, sofern es böse ist, sein (Met. § 387, 388). Daraus, daß Gott diese Welt zu erschaffen beschlossen hat, müssen wir mit E. (cf. Leibniz) schließen, daß er keine stärker begehrt hat, und weiterhin folgt aus der Verhältnismäßigkeit seines Willens, daß diese Welt vollkommener als alle übrigen möglichen Welten, also die beste ist. Sie ist kurz das Ebenbild göttlicher

[1] cf. auch E.s Aufsatz: „Bayle an Shaftesbury" in J. J. Engels: Der Philosoph für die Welt, I, S. 42 f.

Vollkommenheit (Met. § 390). Wir haben oben gesehen, daß nach Gottes Beschluß (cf. § 376) alle Dinge in der Welt einander nützlich sind. Mithin hat Gott die Welt deshalb geschaffen, um bestimmte Zwecke zu erreichen. Den höchsten Zweck der besten Welt sieht E. darin, daß sie als das beste Mittel der Gotteserkenntnis die Menschen zur Verehrung Gottes und damit zur höchsten Glückseligkeit führt (Met. § 392). Die Verehrung ist für ihn mit der Erkenntnis identisch, darum vervollkommnet sie nicht nur den Verstand (cf. S. 117), sondern gibt auch die Beweggründe zu gutem Handeln. Gottesverehrung und Glückseligkeit der Menschen ist somit für E. unzertrennlich. — Um den letzten Zweck der besten Welt zu erhalten, müssen alle Geister in der Welt „alles dergestalt erkennen, daß sie zur Erkenntnis des höchsten Wesens geführt werden." Nun zieht E. in Anlehnung an A. G. Baumgarten (cf. Met. § 116—119) folgenden Schluß: „Ein Geist stellt sich etwas von der Welt vor, welches kein anderer ebenso in Ewigkeit erkennen kann. Wenn also ein Geist vernichtet würde, so würde etwas in der besten Welt sein, das Gottes Ehre nicht beförderte. Folglich leben alle Geister und also auch alle menschlichen Seelen ewig (Met. § 393). Auf diesen Schluß ist deshalb besonders zu achten, da auch bei E. — wie bei der Aufklärung jener Zeit überhaupt[1] — der Glaube an die Unsterblichkeit eine große Rolle spielt. Die göttliche Vorsehung — die E. in einem weiteren Abschnitt behandelt — ist die Vervollkommnung der Welt gemäß seiner Weisheit und Güte. Keine Substanz kann in der Welt ohne göttliche Kraft bestehen, Gott erhält sie bei jeder Tätigkeit und ist bei allen Handlungen mit wirksam, sofern sie gut sind (cf. § 388, Met. § 394). — Über die dreifache Art der Mitwirkung Gottes haben wir uns früher verbreitet, desgleichen bedarf der Begriff der Allgegenwart nur insofern der Erwähnung, als E. ihn vor jeder sinnlich-räumlichen Auslegung schützt (V. n. Th. § 66, Met. § 398). Unter der Regierung Gottes ist

[1] Vgl. Zeller, Lessing als Theologe, 2. Sammlung der Vorträge und Abhandlungen 1877, S. 326.

nach E. die Handlung zu verstehen, durch die er nach und nach den Plan seiner göttlichen Weisheit (!) durch Erhaltung und Mitwirkung ausführt. Gott regiert die ganze Welt und lenkt alles nach seinen Absichten, selbst wenn es die endlichen Dinge nicht wissen können und wollen (Met. § 399). Daraus, daß Gott keine bessere Welt, als die beste, hat schaffen können (cf. S. 39), erklärt E. die Einschränkungen, die wesentlichen Unvollkommenheiten und zufälligen Übel und damit die sittliche Unvollkommenheiten der Menschen (§ 400).

In der Lehre vom Übel, die E. in diesem Zusammenhang berührt, hat er seine Stellung ausführlicher gegenüber Th. Balguy dargelegt. Es wird sich empfehlen, hier die kurze Darstellung der „Metaphysik" zu verlassen und Th. Balguys Schrift[1], welche E. übersetzt und beurteilt hat, sowie die gleichen Ausführungen im Amyntor (cf. S. 105, Anm. 21) als Beleg heranzuziehen. Balguy gab auf das Problem der Theodicee die Antwort, daß Gott die Einrichtung der Natur und ihrer Gesetze wegen des Guten, das durch sie gewirkt wird, gewählt hat und daß er (2.) das Böse, welches nebenher und zufällig durch sie entsteht, wegen eines anderen Guten (das sonst aufgegeben werden mußte) nicht hat hindern wollen. Die Erfahrung, meint E. (Amyntor S. 105) kann uns dieses in vielen, doch nicht in allen Fällen zeigen. In den meisten Fällen ist das Wohl, zu dessen Erhaltung ich arbeite und leide, ein fremdes, mein Leiden also eine Aufopferung. Es bleibt die Frage: Wie ist das Beste des Ganzen auch mein Bestes? Mit der Erfahrung kommt E. nur bis zu der Antwort: Das Übel des Teils gereicht oft dem Ganzen zum Besten, doch fehle noch viel bis zu dem Gedanken: Das Beste des Ganzen ist das Beste eines jeden, auch des aufgeopferten Teils. Diese Lücke (die auch Pope in seinem Versuch über den Menschen stehen lasse) kann nach E. nur dadurch ausgefüllt werden, daß man hinzufügt: Die Arbeit und das

[1] Die göttliche Güte gerechtfertigt und gegen die Einwürfe alter und neuer Zweifler verteidigt von Th. Balguy. In einer deutschen Übersetzung mit einer vorläufigen Abhandlung und einigen Zusätzen und Anmerkungen herausgegeben v. J. A. Eberhard, Leipzig 1782.

Leiden des Teiles, wodurch er dem Ganzen nützlich wird, ist auch ihm selbst vorteilhaft. Doch hierüber kann nur die Vernunft den rechten Aufschluß geben. „Da nur die reine Vernunft sich das unsichtbare Bild des höchsten Wesens zusammendenken kann: so kann sie allein in diesem Bilde die vollkommensten Handlungsmaximen dieses großen Urhebers aller Dinge lesen.“ Nur sie belehrt uns, meint E., daß der Schöpfer keine andere, als die beste Einrichtung aller Dinge habe wählen können, daß keine andere Einrichtung der Dinge die beste sei, worin nicht die vollkommenste Verbindung alle Teile durchwebt, keine Einrichtung, worin nicht das Leiden und die Arbeit des Teils, die dem Ganzen nützlich ist, auch dem Teil zum Segen, Glück und Wohlsein gedeiht (Amynt. S. 105). E. erkennt offen an, daß Leibniz[1] es ist, der diese Auflösung der Frage gegeben hat, und stimmt ihr völlig bei (Amyntor Anm. 20). Haben wir diese Überzeugung, führt er an anderer Stelle (Ap. d. S. II, 192) aus, daß die Ursachen, auf Grund deren Gott das Böse in die Welt gebracht hat, ein größeres Gut sind, das er in der Welt erreichen wollte, dann ist es gleichgültig, ob man Supra- oder Infralapsarier ist, das Ansehen der göttlichen Regierung bleibt gewahrt.

Gott hat auf Grund seiner Heiligkeit das Recht[2] über diese Welt zu beschließen, was ihm beliebt. Er ist der höchste Eigentumsherr der Welt. Seine Oberherrschaft ist in dem höchsten Eigentumsrechte über die Welt mit enthalten, während sie bei den Menschen eine andere Quelle hat (Met. § 402). Zum Schluß behandelt E. den Ratschluß Gottes, dem er vor allem die Prädikate: allgemein und bedingt beilegt. Wir werden weiter unten (cf., S. 49f.) noch hierauf zurückkommen müssen. Darum sei nur kurz erwähnt: Allgemein ist für E. der Ratschluß insofern, als nur das, was Gott beschlossen hat, wirklich ist, und bedingt deshalb, weil er in „der wahren Beschaffenheit des Gegenstandes, über den Gott etwas beschließt, gegründet ist“ (Met. § 403).

[1] cf. Leibniz, Theod. I, § 79.

[2] Das Recht ist die sittliche Möglichkeit einer Handlung. Da Gottes Handeln heilig ist, so ist es im höchsten Grade sittlich möglich (Met. § 402).

4. Die Hauptirrtümer in der Religion und ihre Beurteilung.

Die Irrtümer in der Religion entstehen nach E. aus mangelnder Erkenntnis entweder des Begriffes oder der Eigenschaften Gottes. Da das Dasein Gottes bewiesen und seine Eigenschaften klargelegt sind, so müssen sich die abweichenden Anschauungen widerlegen lassen. E. widmet dieser Aufgabe einen besonderen Abschnitt in seiner „Vorbereitung zur natürlichen Theologie“[1] und bespricht eingehender den Atheismus,[2] den Aberglauben im engeren (Polytheismus) und im weiteren Sinne (soweit er die falsche Auffassung einzelner Eigenschaften betrifft). Wenn man behaupte, Gott könne nicht geleugnet werden, weil der Gottesbegriff angeboren ist, dann bedenke man nicht, daß erst ein geübter Verstand in der Lage ist, sich klare und deutliche Vorstellungen von ihm zu machen. E. will — wohl im Anschluß an Wolff (cf. Th. n. II, § 423, 426ff) — den Begriff „Atheismus“ nicht zu weit ausgedehnt wissen. Er weißt darauf hin, daß der kein Atheist sei, der von dem Dasein Gottes nichts weiß oder daran zweifelt, und bezeichnet diejenigen, welche die Welt selbst, ihre Teile oder Kräfte Gott nennen, als die „feineren“ Gottesleugner (V. n. Th. § 49). Unter sie rechnet er von den „Neueren“ Spinoza, Mirabeau und Helvetius. Da man die Wirklichkeit Gottes nur leugnen kann, wenn man die Möglichkeit des vollkommensten Wesens bestreitet oder die Welt dafür hält, so hält E. auf Grund der oben gegebenen Gottesbeweise den Atheismus für widerlegt (V. n. Th. § 50). Die Ursachen der Gottesleugnung sind nach ihm mannigfacher Art, seien es mangelnde ontologische und kosmologische Kenntnisse, oder schlechter Unterricht in der natürlichen Theologie. Auch in der Beschränkung freier Forschung oder darin, daß die öffentliche Religion durch Aberglauben verderbt und verdächtigt worden ist, könne der Grund liegen. — Bei der Beurteilung des Heidentums (womit er auch schlechthin den Polytheismus bezeichnet,

[1] cf. § 43ff.

[2] Es sei erwähnt, daß E. nach dem Vorbild Wolffs einen Unterschied macht zwischen theoretischem und praktischem Atheismus, letzterer ist hier nicht berücksichtigt (V. n. Th. § 48, cf. Wolff, Th. n. § 423ff.).

V. n. Th. § 55) warnt E. vor einem doppelten Fehler. Man darf der öffentlichen Religion der Alten keine vollkommenere Erkenntnis eines höchsten Gottes beilegen, andererseits läßt sich einzelnen aufgeklärten Personen diese nicht absprechen. Man muß zugeben, daß viele heidnische Völker außer mehreren Nebengottheiten einen höchsten Gott erkannt haben. Wenn sie ihn auch materiell gedacht haben, so verbanden sie zweifelsohne mit der Materialität seine Einheit. Darum hält E. sowohl die Beurteilung eines Grotius,[1] Cudworth,[2] Herbert de Cherbury,[3] als eines Sam. Parker[4] und Bayle[5] für einseitig (V. n. Th. § 56).[6] Ausführlicher geht E. auf den Aberglauben im engeren Sinne ein. Wir schließen uns hier seinen Ausführungen in der V. n. Th. an, wir werden später sehen, wie sehr E. sein ganzes Leben hindurch gegen Aberglauben und Schwärmerei gekämpft hat. Er teilt diesen Aberglauben ein in den religiösen, als den Irrtum, der den Gottesdienst betrifft, den praktischen, sofern er in unsere freien Handlungen einfließt, und den physischen. Der letztere hängt mit dem Religionsaberglauben eng zusammen: Er hat eine falsche Vorstellung von Gottes Wirken und muß infolgedessen als Ursachen für die Weltbegebenheiten entweder unmittelbare Einwirkungen Gottes oder irgendwelche außernatürliche Mächte annehmen (V. n. Th. § 57, 2). Da Gottes Handeln von der höchsten Weisheit geleitet wird, nach deren Regeln alles in der Welt eng zusammenhängt, deshalb müssen die Begebenheiten in der Welt so natürlich erfolgen, als es die Gesetze des Besten zulassen (V. n. Th. § 61). Es lassen sich also die Vorgänge natürlich (!) erklären: Was in der Körperwelt vor sich geht, folgt aus dem Mechanismus der Körper, die Ereignisse der Geisterwelt lassen sich aus den Gesetzen der Vorstellungs-

[1] R. Cudworth, Systema Intell. e. vers. J. L. Moshemii, 1776.

[2] H. Grotius, de Ver. Rel. Christ. L. I, cap. I.

[3] Herbert de Cherbury, de Rel. Gentilium c. 13, 14.

[4] Sam. Parker, Cogitationes de Deo et Providentia divina adv. Atheos et Epicureos, 1678.

[5] Bayle, Cont. des Pensées sur la Comète.

[6] Es ist merkwürdig, daß E. nicht Wolffs abweichende Ansicht erwähnt (cf. Wolff, Th. n. § 646, § 656).

kraft begründen. Wer mithin die natürlichen Vorgänge in der Welt aus der unmittelbaren Einwirkung Gottes oder innerweltlicher Geister erklärt, ist für E. abergläubisch und irrt. Um aber den Religionsaberglauben zu widerlegen wird erklärt: Ist der Satz gewiß: 1. das Naturgesetz macht den Menschen glückselig und 2. Gott ist höchstgütig und kann deshalb den Menschen zu nichts verpflichten, was gegen seine Glückseligkeit ist, so kann er ihn auch durch keine Religion, selbst eine übernatürliche, geoffenbarte Religion nicht zu etwas gegen das Naturgesetz verpflichten. Darum kann und muß jede Religion, auch jede übernatürlich geoffenbarte nach dem Naturgesetz geprüft werden. Was darin wahr sein soll, das muß mit ihm übereinstimmen (V. n. Th. § 62). Die Ursache des physischen wie des religiösen Aberglaubens ist für E. Unwissenheit; bei ersterem ist es die mangelnde Kenntnis der natürlichen Ursachen, bei letzterem die der richtigen Wahrheitsgründe (V. n. Th. § 63).

II. Eberhards Stellung zur Kirchenlehre.

Man könnte erwarten, daß, nach der Darstellung der natürlichen Theologie, E.s Stellung zur Offenbarung näher gekennzeichnet werde. Doch weist E. selbst auf den hier eingeschlagenen Weg. Seine „Neue Apologie des Sokrates", die sich mit der Kritik der kirchlichen Dogmen befaßt, läßt bisweilen noch das Ringen mit schwierigeren Problemen der kirchlichen Dogmatik deutlich erkennen. Er ist erst allmählich zu einer klareren Auffassung des „Urchristentums" gekommen, die er dann in seiner „Geschichte des Urchristentums" dargelegt hat. Dieses Werk ist, wie er in der Vorrede betont, als Abschluß der beiden Teile seiner Apologie anzusehen.

Über Zweck und Art seiner Kritik spricht sich E. dahin aus, daß es ihm fern liege, durch gelehrte Spekulationen den Christen aus seiner Gewissensruhe zu bringen; „denn wenn hie und da eine zu dreiste oder zu spitzfindige Bestimmung aus unsern großen theologischen Systemen wegfallen sollte, so wird das immer kein wahrer Verlust sein" (Apologie II, S. 28). Auf diese Stelle sei besonders hingewiesen, um E. vor einer falschen Beurteilung zu schützen. Wir erhalten, meint er, durch vorsichtige Unterscheidung des Notwendigen von dem Nichtnotwendigen um so sicherer die eigentliche Lehre des Christentums und werden einerseits treuer dieses religiöse Gut wahren, anderseits aber duldsamer und ruhiger bei Fragen werden, in denen es sich um Nebensächliches handelt.[1] E. führt die Untersuchung von philosophischen Gesichtspunkten aus und begründet dies — gegenüber Ernestis Einwand — damit, daß die Theorien der theologischen Systeme nichts anders als

[1] Vgl. auch ferner Ap. II, S. 132.

Philosophie sind und darum auch nur durch Philosophie beurteilt werden können. Die Theologie muß darum stets mit der fortschreitenden Philosophie Hand in Hand gehen; denn ohne diesen gegenseitigen Einfluß „ist die Mittelstraße zwischen dem Aberglauben und der Gottesleugnung nicht zu finden“ (Apol. II, S. 11, 12).

1. Die Kritik an den kirchlichen Dogmen.

Eberhards „Neue Apologie des Sokrates oder Untersuchung der Lehre von der Seligkeit der Heiden“ hat eine merkwürdige Veranlassung gehabt, aus der sich der sonderbare Titel erklärt. Marmontel hatte ein Werk mit dem Titel Bélisaire herausgegeben, in dem er (Abschnitt XV) behauptete, daß Heiden tugendhaft sein könnten und folglich nach ihrem Tode nicht verdammt würden. Der Erzbischof von Paris und die Sorbonne verurteilten feierlichst diese Ketzerei, und ein holländischer Geistlicher Peter Hofstede schrieb eine Gegenschrift, die den Heiden jede göttliche Barmherzigkeit absprach. E. wurde durch Nicolai auf dieses Buch aufmerksam, und da er lange über dieses Problem nachgedacht hatte, nahm er Stellung zu der strittigen Frage. Doch ging er in seinem Werke nicht auf den Streitpunkt allein ein, sondern dehnte die Untersuchung auch auf andere, damit zusammenhängende Dogmen aus.

Um nachzuweisen, daß die Gottheit nicht schlechterdings einen Teil des menschlichen Geschlechts verdammen konnte, erörtert E., wie weit sich eine derartige Annahme mit der Güte Gottes verträgt. Läßt man jedes Glaubenssystem außer acht und nimmt an, der Mensch sei ganz der Führung durch die Vernunft überlassen, dann, heißt es (Ap. I, 48),[1] konnte nur der Mangel an Ehrlichkeit und Gewissenhaftigkeit Gott bestimmen, daß er dem Menschen sein Wohlgefallen entzöge. Der Grad der Erkenntnis, den sich jeder einzelne nach seinen Gaben und nach der je-

[1] Es ist in der Abhandlung die 1. Auflage 1772 benutzt und zitiert. Die 3. Auflage (1788) weicht in keiner Weise ab, auch die Seitenzahl stimmt mit der ersten überein.

weiligen Gelegenheit verschafft hätte, würde „gerade derjenige gewesen sein, der ihn zum Genuß der Glückseligkeit unter den Augen seines unparteiischen Schöpfers berechtigt hätte“. Daß man die Seligkeit an ein Glaubenssystem, das dem größten Teil der Menschheit verschlossen ist, gebunden hat, ist darum mit Gottes Vollkommenheit unvereinbar. — Von diesem Standpunkt aus verurteilt E. Augustins Lehre, weil er Glückseligkeit und Elend des Menschen aus dem willkürlichen Ratschluß Gottes, ohne Rücksicht auf die sittliche Beschaffenheit des Menschen herleitete. Durch seine Lehrform ist dann das dunkle Gefolge von „Gnade“, „unwiderstehlicher Gnade“, „unumgänglich notwendiger“, „allein wirksamer, seligmachender Gnade“, „Erbsünde“ und anderen dergleichen unverständlichen Kunstwörtern in die Kirchenlehre gebracht worden. Bitter bemerkt er (Ap. I, 50, 51), daß „dieses traurige Geschwätz“ durch einen Mann in das christliche Religionssystem gekommen sei, „der sich durch eine fehlerhafte Übersetzung leiten ließ“.

Es gilt mit E. zunächst zu untersuchen, ob man einen unbedingten Ratschluß Gottes annehmen kann, ob unsere Gottesvorstellung eine solche Behauptung nicht ausschließt. Die Gründe, mit denen der unbedingte Ratschluß gestützt wird, führen uns nicht auf einen göttlichen Willen, dessen Beweggründe bloß unerforschlich sind, sie setzen im Gegenteil einen Willen voraus, der ohne alle Beweggründe beschließt. Gegenüber den Theologen der Dordrechter Synode, welche behaupteten, daß bei einem bedingten Ratschlusse die Entschließungen Gottes von seinem Vorhersehen abhängen würden, und darum ein unbedingter Ratschluß anzunehmen sei, betont E. nicht unrichtig, daß diese Meinung entweder der göttlichen Allwissenheit oder der göttlichen Freiheit Eintrag tue. „Denn wie weit würdiger ist es der vollkommensten Natur Gottes, anzunehmen, daß seine Allwissenheit sich auch über das erstrecke, was seine Weisheit nicht zur Wirklichkeit bestimmt hat, daß sein unendlicher Verstand sich alle möglichen Welten vorstelle, woraus seine Weisheit die beste wählt, daß also sein Vorhersehen nicht auf seinem Ratschlusse, sondern der Ratschluß

auf seinem Vorhersehen beruhe“ (Ap. I, 59). Gottes Selbständigkeit gegenüber der Welt bleibt dabei gewahrt; denn alles, was außer Gott wirklich ist, wiederholt E., ist in seinem Verstande nach dem Satz des zureichenden Grundes geordnet gewesen. Gott kennt alles durch die vollkommenste Betrachtung seiner selbst und ist darum bloß von sich selbst abhängig. Er muß, wenn seine Vollkommenheit nicht in Frage gezogen werden soll, objektive Gründe zu seinem Ratschlusse haben. Aus dem allgemeinen Ratschluß[1] ergibt sich, daß Gott nichts unbedingt gewählt haben kann, ja daß er für jedes einzelne Subjekt muß Ratschlüsse gefaßt haben, die in ihrer Gesamtheit dem einzelnen zur Glückseligkeit gereichen. Nimmt man mit Descartes, Locke, Pufendorf einen göttlichen Willen an, der durch keine Gründe bewogen wird, so ignoriert man nach E. die wahre Quelle des Naturrechts: man bleibt bei dem göttlichen Wohlgefallen stehen, ohne die Natur der Dinge selbst, wie sie in dem Verstande Gottes vorgestellt wird, in Betracht zu ziehen. Wem die angeführten Punkte nicht stichhaltig genug sind, den glaubt E. durch folgenden Vernunftschluß zu überzeugen und legt darum diesem ein hohes Gewicht bei: Wenn sich die Entschließungen Gottes aus keiner erkennbaren Vorstellung erklären lassen, wenn Gott ohne Gründe handelt, dann können seine Entschlüsse nichts anderes, als das Werk des Ungefährs oder einer blinden Notwendigkeit sein. Denn „ohne Gründe“ heißt für E. soviel als „ohngefähr“ und sagt man „ohne Gründe, die als Vorstellungen wirken“, so nimmt man eine blinde Notwendigkeit an. Ist aber die Gottheit einem Ungefähr oder einer blinden Notwendigkeit unterworfen, dann hört sie auf, ein Gegenstand religiöser Empfindung zu sein, so ist alle Religion vernichtet (Ap. I, 70). Auch das System

[1] Die einzelnen Ratschlüsse Gottes gehen auf alle einzelnen Elemente, sowohl auf die Substanzen, als ihre Veränderungen. Die Summe dieser einzelnen Ratschlüsse ist der allgemeine Ratschluß von der Wirklichkeit der besten Welt, weil die beste Welt der Inbegriff aller nach dem Satz des zureichenden Grundes neben und nacheinander geordneten Substanzen und ihrer Veränderungen ist (Ap. I, 63).

L. Molinas, der zwar bedingte Ratschlüsse annimmt und sie auf die mittlere Erkenntnis Gottes gründet, hält nach E. einer genaueren Prüfung nicht stand. Es ergibt sich hier für ihn ein doppelter Widerspruch: Einmal müßte sich kein Moment angeben lassen, in welchem nicht die siegreiche Gnade alle guten Regungen in dem Gläubigen hervorbringe, zweitens sei nicht einzusehen, warum die wirksame Gnade nicht auch die rechte Anwendung der angebotenen Hilfsmittel bewirkt und sichert.

Somit glaubt E. die Wahrheit erwiesen zu haben, daß die Gottheit nicht einen Teil des Menschengeschlechts verdammen konnte. Durch die Angriffe aber, die man gegen seine Kritik erhob, wurde er gezwungen, im 2. Teile seiner Apologie einige Punkte genauer auszuführen, die hier in Kürze herangezogen seien. Woher kommt es eigentlich, daß die Verteidiger der unbedingten Ratschlüsse mit so großer Zuversicht die Bibel und die christliche Glaubensanalogie für ihre Meinung anführen können? Die Bibel, erörtert er (Ap. II, 151), enthält die Geschichte des Unterrichts, dessen Gott von jeher die Menschen gewürdigt hat. Man darf jedoch bei der Auslegung ihre geschichtliche Bedingtheit nicht vergessen: Je nach der Empfänglichkeit der Menschen richtet sich die Art der Belehrung. Die Ungeübtheit des menschlichen Verstandes hat unsern Ahnen alle Naturbegebenheiten für unmittelbare Wirkungen göttlicher Macht ansehen lassen; denn um die Weltveränderungen aus den Kräften und Gesetzen der Natur zu erklären, dazu gehört große Erfahrung und Übung der Vernunft. Es nimmt darum nicht Wunder, daß man die Mittelursachen beiseite ließ und sagte: Gott ließ regnen, Gott verstockte den Pharao. Da in jener Zeit die Religion bloß Empfindung der Macht Gottes, höchstens seiner Güte war, so sei dem Menschen nicht das Problem der Theodicee gekommen, erläutert E., er empfing mit Dankbarkeit das Gute und beugte sich in Ansehung des Bösen demütig unter der göttlichen Macht. „Die wahre Wirkungsart Gottes auf die Welt ist das Mittel zwischen der unmittelbaren ohne Zwischenursachen und der mechanischen ohne Gott, oder seine Regierung

nach den Regeln der Weisheit“ (Ap. II, 159, cf. S. 46). Das neue Testament enthält, wie E. ausführlicher darlegt, keine Lehre über unbedingte Ratschlüsse. Diese sind und bleiben für ihn ein Produkt der Kirchenlehre, die sich nicht an den neutestamentlichen Gottesbegriff gehalten hat. Die Gesetze, nach denen Gott die Welt beherrscht, sind die Gesetze seines eigenen vollkommenen Verstandes, sodaß seine Unabhängigkeit unbeschränkt bleibt. Er beherrscht die Welt nach der Einrichtung, die er selbst geschaffen hat, und sein Recht verwaltet er nach den Gesetzen seines vollkommensten und unveränderlichen Willens. Er übt ihn daher nach der Beschaffenheit, die Gott selbst in die Dinge gelegt hat, aus. Diese Anschauung göttlicher Regierung, meint E., gibt uns ein erhabeneres Bild von Gott, als die Kirchenlehre mit ihrem Dogma der unbedingten Ratschlüsse.[1] Daß man in der Reformation dieses Dogma nicht gestrichen hat, liegt nach ihm einmal an der unzureichenden Schrifterklärung (Röm. 9), andernteils an den unvollständigen Vorstellungen, die man sich von der Wirkungsart des göttlichen Wortes machte. Damals überschätzte man dessen logische und moralische Kraft. Erst allmählich haben Beobachtung und Theorie gezeigt, daß der Verstand durch Belehrung überzeugt, und der Wille durch Beweggründe gelenkt werden kann. Daß mit dieser vernünftigen Wirkungsart der Wahrheit die Allgemeinheit der Gnade genau zusammenhängt, liegt auf der Hand: „Wo die göttliche Vorsehung Samen des Unterrichts und der Sittenbildung ausgestreut hat, da muß moralisches Gute und folglich Glückseligkeit möglich, und allezeit im Verhältnis des Gebrauchs der Kräfte und der Umstände wirklich sein“ (Ap. II, 200). Mit einer solchen Vorstellung göttlicher Gnade glaubt E. uns aller Zweifel zu überheben. Jene quälenden Fragen, warum Gott den einen oder anderen hilflos läßt,

[1] Zur näheren Erklärung gibt E. eine Auflösung der Begriffe: Recht, Herrschaft, Freiheit, und weist darauf hin, daß man diese Begriffe als göttliche Prädikate im erhabensten Sinne auffassen muß. Man darf sie weder durch eine Macht außer ihm beschränkt, noch von der Einwilligung anderer Wesen abhängig denken (Ap. II, S. 173 ff; cf. Metaphysik).

wie sich das mit seiner Unparteilichkeit verträgt u. a. m., erübrigen sich für ihn. Hängt das Wohl und Wehe der Menschen von dem guten oder schlechten Gebrauch ihrer Kräfte ab, dann ist (für uns) jene spitzfindige theologische Unterscheidung einer mittleren oder bedingten Erkenntnis Gottes überflüssig.

E. geht nun zu den einzelnen Dogmen über, die mit der Lehre von den unbedingten Ratschlüssen in Zusammenhang stehen. Die Lehre von der Genugtuung Christi muß naturgemäß eine andere Gestalt bekommen (Ap. I, 81 ff.).

E. blickt wiederum auf Augustin zurück, und würdigt ihm gegenüber die Einwendung des Grotius, der die Strafgerechtigkeit Gottes und die Notwendigkeit einer Genugtuung nicht aus der Beleidigung des höchsten Wesens, sondern aus dessen Regentenrechten herleitete.[1] Nachdem er weiter den Gegner H. Ravensberger abgewiesen hat, kommt er auf Joh. Vossius und Socin zu sprechen. Der Fehler, der diesen Systemen zugrunde lag, ist lediglich der, daß man Begriff und Art der Genugtuung falsch beurteilt hat infolge eines verkehrten Strafbegriffs.

Die Genugtuung bekommt durch die unendliche Größe der vertretenden Person ihren unendlichen Wert. Man hat aber gemeinhin die Unendlichkeit der Genugtuung als eine Folge der Allwissenheit Christi hingestellt, der sich den Abgrund des göttlichen Zornes, sowie die Ewigkeit der Strafen vor Augen gestellt und damit ein unendliches Leiden auf sich genommen habe. Er findet hierbei unerklärt, warum nicht auch dieselbe Allwissenheit die ganze Unendlichkeit der Trostgründe, die ihm zu Gebote stehen, gewähre, und wenn sie ihm diese darbietet, so verschwinde wiederum die Unendlichkeit der Leiden, die auf der Allwissenheit beruhen sollte (Ap. I, 98). Freilich müsse auch Socins Meinung verworfen werden, der annahm — um die Genugtuung zu umgehen — daß Gott mit einem Teil der Strafe fürlieb genommen habe; denn hierbei werden die Begriffe Beleidigung und Schuld in einem Sinne gebraucht, den E.

[1] Ap. II, 259 ff. führt er diese Auffassung näher aus.

ablehnt. Damit fällt die letzte Schutzwehr der Theorie einer vollkommenen, vertretenden Genugtuung. Grotius ist auch hier für E. der philosophisch richtiger denkende (Ap. I, 99), darin aber, daß er die Straflosigkeit des schuldigen Teils durch Annahme eines göttlichen Dispensationsrechts mit den göttlichen Eigenschaften in Einklang zu bringen sucht, kann er ihm nicht beistimmen. Man darf zwar im göttlichen Staat ein Dispensationsrecht annehmen, doch nur in einem transzendentalen, der Unendlichkeit Gottes würdigen Sinne. Während die menschlichen Gesetze nur für eine Allgemeinheit zugeschnitten und dadurch unvollkommen sind, haben wir gerade in den göttlichen Gesetzen den genauesten Widerschein göttlicher Güte, die aufs kleinste Rücksicht nimmt, dem Geringsten gerecht wird. Für uns Menschen ist es aber unmöglich, den Grad oder die Notwendigkeit einer Strafe zu bestimmen. Wir müßten allwissend sein, um den Zusammenhang aufs genaueste zu kennen. Wenn der Erlaß der Strafe möglich ist, so ergibt sich daraus noch lange nicht die Notwendigkeit einer vertretenden Genugtuung. Gott könnte trotzdem Strafen ohne Genugtuung erlassen, ja es können Gründe auftreten, die den Erlaß direkt fordern. Viele, meint E., mit einem schielenden Blick auf Athanasius, die sonst für eine vertretende Genugtuung gestritten haben, müßten doch zugeben, daß Gott auch ohne Ersetzung Schuld erlassen kann. Mag man die Notwendigkeit der vertretenden Genugtuung auf den Nutzen der Menschen, mithin auf die göttliche Gerechtigkeit gründen, es bleibt immer die Frage: Ist der Mensch imstande in die Tiefen des Weltalls einen Einblick zu haben? Wie könne er wissen, ob Gott in dem oder jenem Falle strafen mußte.

Um darüber gewiß zu werden, ob eine Genugtuung erstattet werden muß, sucht E. über die Natur der Strafen selbst Klarheit zu schaffen. Die Vernunftgründe, die geltend gemacht und zur Erläuterung der Schriftstellen angeführt werden, müssen vorerst die genaueste Prüfung aushalten können, wenn sie gelten sollen. — Soviel steht zunächst fest: Strafen können um ihrer selbst willen von keinem ver-

nünftigen Wesen verhängt werden. Sie sind an und für sich Übel und erhalten ihre Güte bloß von ihrer „Schicklichkeit zu Endzwecken", die überwiegend gut sind und nur durch sie erreicht werden können. Sind sie nicht so beschaffen, dann werden sie zu vergeblichen Qualen empfindlicher Geschöpfe und verdienen den Namen „Strafe" nicht (Ap. I, 112). E. legt ausführlich klar, was wir unter dem menschlichen Strafbegriff verstehen, und folgert daraus die Prädikate der göttlichen Strafen.

Die göttlichen Strafen müssen der Schuld aufs genaueste angemessen sein; denn darin besteht ihre Vollkommenheit, daß sie nicht „um das geringste Element" größer sind, als es nötig ist. Sie müssen weiter das größte Gut hervorbringen, sobald sie ihren Zweck erreicht haben, sodaß aus dem Übel ein Gewinn für das leidende Subjekt wird (Ap. I, 113). Welches ist aber nach E. das höchste Gut? Gemäß der Vollkommenheit göttlicher Regierung könne es, meint er, nichts anderes sein, als die Besserung des Bestraften. Ist die Besserung erfolgt, so haben, für E., die Strafen ihren möglichen Nutzen erreicht. Der moralische Nutzen, den sie noch außer dem leidenden Subjekt bei andern haben sollten, kann höchstens darauf beruhen, daß sie das Herz zur Liebe des Guten führen. Das ist allerdings nur bei dem möglich, dem es gewiß ist, daß das physische mit dem moralischen Übel übereinstimmt. Was also hinreicht, diese Gewißheit zu erwecken und zu befestigen, das erfüllt die Absichten, welche sich Gott bei den Strafen vorgesetzt hat (Ap. I, 115). — Sehen wir in den Strafen Mittel zur Besserung, dann können sie den Sünder nie unglücklich machen, sie sind im Gegenteil die größte, ja die einzige Wohltat, die ihm erzeigt werden kann. Nicht nur die Strafen in dem Reich Gottes, auch die Strafen dieser Welt sollen unter dem angegebenen Gesichtspunkte betrachtet werden. Alle physischen Übel der Welt werden keinen elend machen, der sie zum Wachstum der inneren Vollkommenheit benutzt.[1] E. verspricht sich von dieser Auffassung außerordentlich viel. Diese

[1] E. verweist hierbei auf Wolff, Gedanken von der Menschen Tun und Lassen, c. I, § 30, 31.

Vorstellung der göttlichen Strafen, heißt es, muß gewiß ein jedes empfindliche Herz zu noch innigerer Liebe und Anbetung des allerhöchsten Wesens führen. Kann etwas in der Welt mehr wahre Zufriedenheit des Herzens hervorbringen, als der Gedanke, von einem solchen Wesen abzuhängen, das mein Wohl fördert? — Ein Einwand gegen diesen Begriff von den göttlichen Strafen kann eigentlich nur von denen erhoben werden, die keine würdige Vorstellung von dem allerhöchsten Wesen haben, weil die ganze Theorie aus der Betrachtung der erhabensten Eigenschaften Gottes hergeleitet ist. E. ist in seiner Auffassung des Strafbegriffs durchaus originell, Steinbart, der die gleiche Ansicht vertritt, scheint hier von E. abhängig zu sein. Er erörtert diese Frage in seinem „System der reinen Philosophie“ 1778, also 6 Jahre nach dem Erscheinen der „Apologie“ E.s.

Auf Grund dieser Erklärung der Strafen muß nun auch die Lehre von vertretender Genugtuung eine andere werden. E. bemerkt, daß eine aufgeklärte Philosophie in Gott keine Gerechtigkeit „außer seiner wesentlichen Güte, sofern sie durch Weisheit gelenkt wird“, erkennen könne. Die Weisheit aber muß es gewiß für zuträglich und nötig erachten, daß der Sünder durch eigenes Gefühl eines angemessenen physischen Übels zur Erkenntnis gebracht werde, wie schädlich das moralische Übel ist, und die weise Güte, könne es nicht gestatten, daß einem Unschuldigen ein physisches Übel zugefügt werde, das in keiner Hinsicht etwas nützt (Ap. I, 123). Auf die Schrift darf man sich nicht berufen; denn das Wort Genugtuung findet sich nach E. nicht in der Bibel, der Begriff sei aus vielen einzelnen Stellen zusammengetragen. So müssen wir mit ihm zu dem Ergebnis kommen, daß die Begnadigung eines Sünders von nichts anderem als seiner eigenen Reue und Besserung abhängen kann. Er ist der Huld Gottes, bemerkt er selbst, in dem Maße würdig, als er an eigener Tugend und guten Gesinnungen reich ist, das Maß des göttlichen Wohlgefallens ist seiner inneren Rechtschaffenheit angemessen. Entspricht aber diese Ansicht dem Wesen

Gottes? Hier wäre, gibt E. zu, der einzige berechtigte Einwurf zu machen. Jedoch stimmt die entworfene Meinung mit dem ersten Grundsatze der göttlichen Regierung überein, daß jeder den Anteil seiner Huld, dessen er sich würdig macht, erhält; denn er setzt voraus, daß der erste Schritt in der Tugend, die Verdammung eines bisher unsittlichen Lebens, auch „der erste Schritt zu dem göttlichen Wohlgefallen sei, und daß dieses aufs genauste in allen seinen Momenten der Richtung unseres Gemüts folge."[1] Das Dogma der Kirche aber kann mit diesem Grundsatz nicht bestehen (Ap. I, 131).

Die Lehre von der Genugtuung erhält im 2. Teile der Apologie ihre Vertiefung. E. sucht hier exegetisch nachzuweisen, daß Kirchenlehre und Schrift nicht übereinstimmen. Mit den Aufschlüssen, welche die damalige Zeit in Geschichte und Exegese gegeben hat, geht er an die Untersuchung. Es gehört nicht in den Rahmen vorliegender Arbeit, die biblische Begründung näher darzulegen. Viele Ausdrücke sind nach ihm (cf. oben S. 39) aus der Entstehungszeit der neutestamentlichen Schriften zu verstehen, manchen ist eine übertriebene Bedeutung beigelegt worden. So würde den Worten: Opfer, aufopfern, befreien (= erlösen) im gewöhnlichen Leben nie die Ausdehnung gegeben, welche die Lehre der Stellvertretung voraussetzt. Anderseits werde niemand leugnen: „daß sich der Erlöser recht eigentlich für (!) das Beste der Menschen aufgeopfert[2], daß er sie von den größten Übeln, die auf vernünftigen Geschöpfen ruhen können, von der Unwissenheit in der Religion, von der Blindheit, von dem Aberglauben, von der Sünde befreit, erlöst habe" (Ap. II, 215). E. wendet also den vulgären Sprachgebrauch auf den Schrifttext an, er handhabt die Exegese freier z. T. als Semler. Aus der exegetischen Untersuchung ersieht er, wie wenig die Verteidiger der Stellvertretung die Lehre Jesu für sich haben, und schließt daraus, daß diese Lehre erst nach und nach ent-

[1] E. zitiert hier: Enfield, Sermons for the use of families, Vol. I, 233, der die gleiche Ansicht vertritt.

[2]) Die gesperrten Worte sind im Urtext auch gesperrt gedruckt.

standen ist; denn es müsse allen Ausdrücken des Neuen Testamentes Gewalt angetan werden, wenn sie zum Beweis dieser Theorie tauglich sein sollen. Der Text der Schrift erklärt sich über die eigentliche Wirkungsart des genugtuenden Todes Jesu nicht entscheidend, da sie die Zwischenursachen übergeht, und um fromme Bewunderung und Verehrung für Gott zu erwecken, auf die letzte Ursache aller Dinge hinweist. Es ist darum Aufgabe des denkenden Verstandes, nach diesen Mittelursachen zu forschen.

Aus den verschiedenen Theorien, welche die Geschichte von der Lehre überliefert hat, zieht E. den Schluß, daß jedes Zeitalter die Lehre Jesu nach der jeweiligen Anschauung zustutzte (vgl. die Lehre der Ebioniten, Gnostiker, der Scholastik, des Grotius). Selbst die Lehre des letzteren (cf. S. 39), die zwar einen erhabeneren Gottesbegriff voraussetzt, erschöpft für ihn die Bedeutung der christlichen Erlösungslehre nicht. Wenn wir uns Gott als Regenten vorstellen, so dürfen wir nie vergessen, daß alle Rechte und Pflichten, die wir uns in Gott denken, weiter nichts als Ideen sind, die wir aus einem Bilde abgeleitet haben. Wie weit das Bild aber der Wahrheit entspricht, das muß erst untersucht werden. Deshalb stellt er — um zu prüfen, ob wir eine unmittelbare Zurechnung (cf. Grotius) bei Gottes Regierung annehmen dürfen — das göttliche Strafrecht zu einem ausführlichen Vergleich neben das menschliche. Wie oben gezeigt worden ist, dienen die menschlichen Strafen, nach E., entweder als abschreckendes Beispiel oder zur Erstattung des Schadens. Beides könne, so meint er, nicht als Grund göttlicher Strafgerechtigkeit angesehen werden. Denn erstens sei es unmöglich, Gott zu beleidigen, da ihm weder Schaden zugefügt noch ersetzt werden kann. Zweitens interessiere Gott das Tun und Lassen der Menschen nur um ihrer selbst willen, darum könne die exemplarische Absicht der göttlichen Strafen auf nichts anderes gehen, als die Menschen abzuhalten, ihrem eigenen oder fremdem Wohl zu schaden. Das göttliche Strafrecht hat demnach mit dem menschlichen keinen gemeinsamen Grund, „ès ist von unendlich höherer Natur; es gründet sich in dem ewigen Rechte des

höchsten Wesens, das Wohl des Weltalls zu besorgen“ (Ap. II, 260). Für E. ist die Absicht beider, künftighin ähnliche Beeinträchtigungen des öffentlichen Wohls zu verhüten. Die Art, wie dieser Zweck erreicht wird, ist jedoch verschieden, da die völlig ungleiche Ausbreitung und Dauer beider Staaten einen großen Unterschied in ihrer Regierung zur Folge haben müsse. 1. Da die Dauer eines Bürgers im irdischen Staat sich bis an seinen Tod erstreckt, so kann, führt er aus, die Todesstrafe nur für die Mitbürger eine heilsame Wirkung haben. Im göttlichen Staate kann schon deshalb, weil niemand aufhört zu sein, die Strafe einen mehr als exemplarischen Nutzen haben, ja dieser z. T. gar nicht stattfinden. 2. Da der größte Teil der Verbrechen und Strafen dem, der nicht den ganzen Regierungsplan Gottes überschauen kann,[1] unbekannt bleibt, so können nicht alle Strafen exemplarisch sein. 3. Trotzdem aber wird nach E. durch den Schmerz der Strafe der Wille gelenkt. Dient sie als warnendes Beispiel, so fehlt der göttlichen Strafe nie das Bessernde; denn sie belehrt den Bestraften, in der Verehrung des Allgemeinwohls sein eignes zu finden.[2]

Die Wahrheit, die E. aus dem Regentencharakter Gottes ableitet, ist die, daß die Erlösung Jesu, wenn sie eine Gottes würdige Veranstaltung sein soll, uns zur Gnade und zum Wohlgefallen verhelfen muß und zwar dadurch, daß sie uns bessert (Ap. II, 265). Er glaubt diesen Schluß exegetisch belegen zu können. In Stellen wie Tit. 2, 11—14, 2. Kor. 5, 18, Röm. 5, 10 findet er eine mittelbare Begnadigung und Beseligung der Menschen deutlich ausgedrückt. Apost.-Gesch. 3, 26 und Hebr. 9, 24 enthalten nach E. den Grundsatz des wahren Christentums, daß Jesu durch Befreiung von Unwissenheit, Irrtum, Aberglauben, Laster zur Glückseligkeit führe, daß seine Erlösung mittelbar durch Erleuchtung und Heiligung beseligt. Freilich zieht er auch Stellen heran, die man anders aus-

[1] „Das richterliche Gebiet erstreckt sich auch auf die bloß innerlichen Handlungen“ (Ap. II, 262).

[2] E. stützt seine Ausführungen durch Stellen wie Hiob 5, 17; Spr. Sal. 3, 11, 12; Ebr. 12, 5, 6.

legen könnte, doch weist er die fraglichen Ausdrücke der Phraseologie zu (Ap. II, 286f.).

Wie die Darstellung zeigt, versteht E. unter Erlösung und Versöhnung etwas anderes als die Kirchenlehre. Erlösung nämlich wird die Befreiung von Unwissenheit, Aberglauben, und Sünde genannt, nach einer Redefigur, die Art für die Gattung zu nehmen; denn eine jede eigentliche Erlösung ist eine Befreiung aus der Knechtschaft, aber nicht umgekehrt. Die Versöhnung besteht für ihn darin, daß Christus „uns unserer Begnadigung bei Gott versichert, nicht kraft dessen, was er gelitten hat, sondern unter der Begnadigung unsers erneuerten Gehorsams“ (Ap. 300).

Die Lehre vom tätigen Gehorsam ist mit der Erklärung des leidenden Gehorsams Christi schon bestimmt. Es ist darum unnötig, näher darauf einzugehen. E. sucht uns auch hier zu überzeugen, daß der Mensch durch keine andere als seine eigene Tugend glückselig werden kann; denn Gefühl, Verstand, wie Erfahrung lehren, daß innere Glückseligkeit ohne tugendhafte Gesinnungen und Fertigkeiten nicht möglich, daß sie der Genuß dieser Gesinnungen und Fertigkeiten selbst ist. Wir werden später kennen lernen, wie er diese Auffassungen begründet. Hier sei nur darauf hingewiesen, daß sich seiner Auffassung der Genugtuung und Erlösung Steinbart,[2] Löffler[3] und andere anschlossen.

Die bisherige Darstellung läßt es natürlich erscheinen, daß auch die Lehre von der Erbsünde der Kritik unterzogen wird. Die kirchliche Lehre beruht zunächst auf falschen psychologischen Kenntnissen, sie entstammt einer Zeit, da noch rohe Vorstellungen herrschten. Es sei jetzt eine bekannte Wahrheit, daß der menschliche Geist der Entwicklung unterworfen ist. Mit dieser stufenweisen Ent-

---

[1] E. ist fest überzeugt, daß die religiöse Erbauung nicht beeinträchtigt wird: Einige behaupten, daß die Seligkeit die unmittelbare Folge der Erlösung Jesu sei, ich behaupte, daß sie mittelbare Wirkungen davon seien, was ändert dieses an der Erbaulichkeit der Lehre von der Erlösung selbst? (Ap. II, 306).

[2] „System der reinen Philosophie“, S. 118ff.

[3] J. F. C. Löffler, „Über die kirchliche Genugtuungslehre“, Züllich 1796.

wicklung ist die Möglichkeit des Irrtums gegeben. Wolle man diese Tatsache, wie die Kirchenlehre, durch Fortpflanzung erklären, so hieße das nichts anderes, als beweisen, wie die Sünde mit der menschlichen Seele harmoniert, wie sie der Gerechtigkeit und Güte Gottes ansteht. Im 1. Bande der Apologie bricht E. hier kurz ab, mit der Bemerkung, daß eine weitläufigere Widerlegung der kirchlichen Lehre in der Gegenwart unnötig sei, da der Grundsatz feststeht, daß alle Glückseligkeit der Lohn eigener Tugend sei und mit ihr gleichmäßig fortschreite (A. I, 143). In der Tat hat er damit recht; denn philosophische wie theologische Aufklärer seiner Zeit teilten seinen Standpunkt (Töllner, Steinbart, Stark, Wegscheider). Lediglich um Mißverständnisse abzuwehren, vertieft er seine Kritik der Erbsündenlehre im II. Teile der Apologie. Man kann ohne weiteres annehmen, bemerkt er (Ap. II, 325), daß der Mensch den Keim des Bösen von Geburt an in sich trägt. Würde nur diese Wahrheit durch dieLehre von der „Erbsünde“ ausgedrückt, dann müßte die gesunde Vernunft beistimmen. Und die Schrift gibt nach E. dieser Lehre auch keine weitere Ausdehnung, als die Beobachtung der menschlichen Natur uns belehrt. Vernunft und Schrift leugnen durchaus nicht, daß der Mensch auch Anlage zum Guten besitzt, eine Wahrheit, die von verschiedenen theologischen Systemen verneint wird. Die biblische Lehre vom Sündenfall erklärt zwar das physische Übel als eine Folge der Sünde, gibt aber über den Ursprung des moralischen Übels selbst keine Aufklärung. Hierüber kann uns nur die Beobachtung Aufschluß geben. Sie lehrt, wie er nachdrücklich betont, mit Gewißheit nur, daß wir böse Fertigkeiten haben, ohne uns bewußt zu sein, wie sie in uns entstanden sind, daß gar wohl Fertigkeiten in uns entstehen können, deren allmähliches Werden wir nicht bemerken, die wir darum aber nicht für angeboren halten dürfen. Es läßt sich leicht feststellen, daß die bösen Anlagen ohne Zucht leichter in Fertigkeiten übergehen, als die guten, da die menschliche Natur sich nur allmählich zur Vollkommenheit entwickeln kann. Das System der Erbsünde wird dadurch nicht verbessert, daß man eine mittel-

bare[1] Zurechnung annimmt, solange man das moralische Übel als angeboren, nicht als erworben ansieht. Denn „eine angeborene böse Fertigkeit kann in dem Menschen keine Moralität haben“ und somit die Zurechnung einer fremden Schuld nicht als Strafe angesehen werden (Ap. II, 363). Man müßte, meint er, um das System zu rechtfertigen, eine neue Verschuldung annehmen. Alle künstlichen Erklärungen will er dahingestellt sein lassen, sei es die der griechischen Kirchenväter, wie die Leibnizens, welcher für die Kirchenlehre die Hypothese zu Hilfe nahm, daß die sinnlichen Seelen in vernünftige erhöht werden. Wir müssen vielmehr die erste Sünde Adams, wie die Fehlerhaftigkeit der Menschen überhaupt aus der Unvollkommenheit seiner Natur herleiten. Da die Seele sich nur nach und nach entwickelt (cf. oben), da sie ebenso allmählich erst zum Gebrauch der Vernunft kommt, so ist es natürlich, heißt es, wenn sich frühzeitig, ohne daß es uns zum Bewußtsein kommt, manche moralisch-böse Gewohnheiten festsetzen, gegen welche die Vernunft hernach mühsam anzukämpfen hat. Das lehrt, meint E., die Schrift, und bestätigt Beobachtung wie Vernunft. —

Die kirchliche Dogmatik nimmt bei ihrer Lehre, daß der Mensch an sich verderbt, zum Guten unfähig ist, an, daß alle Besserung das Werk göttlicher Gnade ist. Demgemäß muß E., hat er die Kirchenlehre abgelehnt, den Nachweis erbringen, daß die Sittlichkeit des Menschen keiner übernatürlichen Unterstützung bedarf. — Was moralisch-gut sein soll, muß auf jeden Fall mit der Freiheit des Menschen in Verbindung stehen. Der Mensch muß die Wahl haben, etwas zu tun oder zu lassen. Keine Wahl läßt sich ohne Vorstellung dessen, was gewählt oder verworfen werden kann, denken, ja sie ist, wie E. richtig sagt, desto mehr eine Wahl, „je mehr sie von deutlichen und sichern Vorstellungen gelenkt worden und je weniger etwas fremdes und ungleichartiges sich darein gemischt hat“ (Ap. I, 157). Nimmt man aber bei jeder tugendhaften Neigung

[1] D. h., daß dem Kinde die Sünde des Vaters und damit die Strafe zugerechnet wird, weil es ihm durch eigene moralische Verderbnis ähnlich geworden ist.

oder Handlung den Einfluß einer übernatürlichen Macht an, so hört aller eigene moralische Wert auf, dann ist alle Mühe überflüssig und alles Wachstum im Guten nichts weniger, als das Werk eigener Kraft. E. findet es darum ganz erklärlich, wenn die Anhänger dieses Gnadensystems die Hände in den Schoß legen und auf die Kraft von außen hoffen, die sie aller Mühe überheben werde. — Man darf vor allem die Harmonie der göttlichen Weisheit mit dem Nutzen der Geschöpfe nicht außer acht lassen. Wie die Vortrefflichkeit eines Werkes sehr fragwürdig würde, wenn wir jeden Augenblick nachbessern müßten, ebenso würde die Vortrefflichkeit der Welt, ja Gottes selbst in Frage gestellt, wenn Gott unaufhörlich eingreifen müßte. Weiterhin gibt E. folgendes zu erwägen: Wenn das Subjekt nicht selbsttätig ist, d. h. wenn die Veränderung nicht in dem inneren Zusammenhang von Ursache und Folge steht, sondern bei jeder Veränderung ein neues Subjekt hervortritt, so wird jede Ordnung zerstört. Dieser Grund verbietet uns jedenfalls, ein wunderbares Eingreifen Gottes so oft anzunehmen, als die Kirchenlehre behauptet. Das kirchliche System der Gnadenwirkungen ist für ihn unhaltbar. Man hatte die kirchliche Lehre durch die Annahme gestützt, Gott entferne sich in seinen übernatürlichen Wirkungen möglichst wenig von dem Wege der Natur und seine Weisheit suche die Gnadenwirkungen den vorhergehenden Veränderungen der Seele so gut als möglich anzupassen. Wird aber der Zusammenhang der Veränderungen, wendet E. ein, bis aufs kleinste, oder auch nur soweit gewahrt, daß für uns die Zerreißung des Zusammenhangs unbemerkbar ist, so verliert der Vorgang das Charakteristische des Übernatürlichen, nämlich das „Außerordentliche“. Die Erscheinung wird für uns wenigstens eine „ordentliche“ Begebenheit der Natur. Kann man also das übernatürliche Eingreifen Gottes weder als notwendig beweisen, noch aus der Erfahrung[1] begründen, dann muß diese Annahme fallen gelassen werden.

[1] Das innere Gefühl kann nur feststellen, daß eine Vorstellung da ist, nicht ob sie natürlich oder übernatürlich sei.

Der Hauptgrund, warum E. sich gegen das kirchliche Dogma wendet, ist der, daß es dem widerspricht, was uns über die moralische Besserung des Menschen bekannt ist. Ist doch die Bildung eines guten Charakters nichts anderes, als das Hervorbringen guter Neigungen[1] und Fertigkeiten. Neigungen aber und Fertigkeiten hängen von der Übung ab. Geht schon daraus hervor, daß keine Fertigkeit das Werk einer einzelnen Handlung sein kann, so läßt sich diese Tatsache vielleicht noch deutlicher aus den Seelenkräften selbst erhärten. Je öfter eine Vorstellung in der Seele klar wird, um so mehr wird sie mit andern Vorstellungen in Verbindung gebracht und dadurch immer leichter von der Seele erweckt. So entstehen Gewohnheiten, Fertigkeiten, Neigungen, „die drei Modifikationen der Grundkraft unserer Seele“ (Ap. I, 172). E. zieht daraus für die übernatürlichen Wirkungen der Gnade folgenden Schluß: Stellt man sich vor, daß die Gnade durch öftere Wiederholung die Fertigkeit (das Gute zu tun) wirkt, so muß man die Zahl der Wunder übermäßig erhöhen und jede Seelentätigkeit ausschalten. Soll aber die Fertigkeit durch eine einzige Wirkung plötzlich hervorgebracht sein, so müßte die Seele ganz das Bewußtsein der vorhergehenden Zustände verlieren, kurz, eine ganz neue Seele geschaffen werden. — Fragen wir nun die Schrift, so lehrt sie uns den Weg der Natur, behauptet E., ohne sich freilich auf eine nähere Begründung durch Stellen einzulassen. Die bösen Fertigkeiten müssen gebrochen werden[2], um den Menschen zu einem guten Charakter heranbilden zu können. Das Ziel aber wird nur mit Geduld, Gelehrigkeit und Anstrengung des Verstandes erreicht. Während nach Jesu Lehre dieses alles stufenweise[3] vor sich geht,

[1] „Neigung“ erklärt E. nach Garve (cf. Abhandlung über die Neigungen S. 98) als „Fertigkeit unserer Begehrungskraft, eine gewisse Art von Gegenständen zu lieben und zu wollen“. Sie wird also durch eine Übung der Willenshandlung, wie die Fertigkeit erzeugt (Ap. I, 169).

[2] Sie benützt alle Vorteile, mit denen sie am glücklichsten auf unsern Verstand und unser Herz arbeiten kann (cf. auch Ap. II, 430).

[3] Wir sehen „in der Methode Jesu den stufenweise fortschreitenden Weg der Natur, worin jedes Hilfsmittel gebraucht, jede der Triebfedern

ist bei dem kirchlichen System dieser Vorgang ein plötzlicher. — Seinen Angriff auf das kirchliche Gnadensystem mußte E. eingehender begründen infolge der Gegenschrift eines gewissen Junckheim.[1] Dieser vertrat, wie man aus dem 2. Teil der Apologie ersieht, den Standpunkt J. A. Baumgartens: nicht jede übernatürliche Begebenheit sei ein Wunder, begründete aber die Lehre anders. E. stellt zunächst fest, daß er übernatürliche Begebenheit, unmittelbar gewirkte Begebenheit und Wunder für einerlei halte. Er erinnert weiter an seine Ausführungen I, 190f., daß wir alles sittlich Gute im Menschen zwar für „Wirkungen Gottes durch sein Wort“[2] halten müssen, aber für Wirkungen, die nach den wesentlichen Gesetzen der Seele, also auf eine begreifliche Art erfolgen, und bemerkt: „Ich habe daher alles, was auf diese Art in der Seele erfolgt, sowohl für mittelbar, als auch für natürlich gewirkt erklären zu müssen geglaubt“ (Ap. II, 391). Junckheim gab E. zwar darin Recht, das alles „geistlich-gute“ in dem Menschen natürlich, d. h. seiner moralischen Natur gemäß erfolge, doch hielt er es für falsch, anzunehmen, daß es durch seine eigene Kraft gewirkt werde. E. sieht den Unterschied nicht ein. Für ihn sind die Begriffe des Wunders, des Übernatürlichen und Unmittelbargewirkten Wechselbegriffe, sie bezeichnen gleicherweise eine jede Wirkung, die ihren Grund nicht in den Weltkräften, sondern in der Kraft der höchsten außerweltlichen Ursache hat. Alle Kenntnisse und Gesinnungen, welche die heilige Schrift wirkt, betont

---

genützt ist, die in der menschlichen Seele bereit liegen, wodurch in ihr Denkungsart, Gesinnungen, Entschlüsse können hervorgebracht werden, und wodurch auch wirklich Entschließungen in Angelegenheiten, die nicht moralischer Natur sind, entstehen“ (Ap. I, 189).

[1] Vermutlich ist es Leonh. Zach. Junckheim: „Von dem Übernatürlichen in den Gnadenwirkungen“, Erlangen 1775.

[2] E. zitiert an jener Stelle Carl le Cene, der für Claud. Pajon, einen franz. Theologen Partei nimmt: „Er behauptet, sage ich, daß alle diese Umstände (die Erweichung des menschlichen Herzens) in Verbindung mit dem göttlichen Worte zu unserer Bekehrung hinreichen, ohne daß man nötig habe, eine unmittelbare Wirkung des heiligen Geistes dabei anzunehmen“ (Ap. I, 191).

er, erfolgen natürlich. Die Gnadenwirkungen können also natürliche und übernatürliche Begebenheiten genannt werden — natürliche, hinsichtlich ihrer Wirkungsart, die den Gesetzen der menschlichen Seele folgt, und übernatürliche, wegen des unmittelbaren, übernatürlichen Ursprungs des Mittels, dessen sich Gott dabei bedient. Diese Lehrart nun setzt den wichtigen Satz voraus: „wenn in einer Reihe von Veränderungen, die alle natürlich auseinander folgen, die erste übernatürlich hervorgebracht ist; so muß man alle folgenden, die natürlich auseinander entstehen, auch übernatürliche Veränderungen nennen“ (Ap. II, 208). Mag auch dieser Satz gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch gehen, E. hält ihn mit demselben Rechte aufrecht, als Leibniz (gegenüber Clarke) behauptete, daß die vorher bestimmte Harmonie kein beständiges Wunder sei. — Um Klarheit in die ganze Frage zu bringen, erörtert E. das Verhältnis von Natur und Gnade.

Er wendet sich vor allem gegen die Anschauung in der Theologie, daß alles, wovon man weiß, wie es entstanden ist, nach natürlichen Gesetzen erfolgt, also Natur ist, was nicht so erfolgt, als Gnade hingestellt wird. Da die Natur verderbt ist, müsse das, was nach den Gesetzen der Natur erfolgt, böse sein, dagegen das durch die Gnade Gewirkte gut. Darnach wird das moralisch Gute beurteilt: Das Gefühl hat Gott gewirkt, also enthält es lauter sittlich Gutes. Diese Ansicht hält E. für gefährlich und falsch. Die Seele kann sich Rechenschaft geben, wie sie zur Erkenntnis und Liebe des Guten gekommen ist, daß alles dabei natürlich nach den gewohnten Gesetzen der Erkenntnis und Begehrungskraft der Seele zugegangen ist. Sie urteilt darum nicht: Diese Herzensregung, die mir unerklärlich ist, kommt von Gott, ist also gut, sondern diese Gesinnung erkennt meine Vernunft und mein Gewissen mit innigem Bewußtsein für gut: also kommt sie von Gott. Mithin ist für ihn die einzig richtige Beurteilung der Gnade: „Alles was wahrhaft sittlich gut in dem Menschen ist, ist Wirkung der Gnade, sei es auch noch so begreiflich und natürlich in der Seele entstanden“ (Ap. II, 420).

Damit finden verschiedene Fragen ihre Aufklärung. So muß E. die Frage, wie Gott den Menschen bessert, anders als die kirchliche Dogmatik beantworten. Gott gibt dem Menschen nicht die Fähigkeit nach Beweggründen zu handeln, sondern weiß seinen Willen durch vernünftige Gründe zu bestimmen. Die christlichen Handlungen müssen aus christlichen Beweggründen, die uns bekannt sind, nach den Naturgesetzen der Seele entstehen (Ap. II, 424). Die Gnade, betont er wieder und wieder, hält sich bei der Besserung des Menschen „so nahe als möglich an den Weg der Natur, sie hebt die Natur nicht auf, sondern bessert sie aus“[1], d. h. sie gibt den Anlagen und Kräften des Menschen die Richtung auf den hohen Zweck. E. glaubt mit dieser Lösung — und dieses Motiv ist wohl zu beachten — den Menschen vor Schwärmerei und Schaden zu bewahren und ihm den wahren Zweck und Sinn der Schrift von neuem eröffnet zu haben. — So wenig gerade dieser Teil der Untersuchung den Anschein erweckt, es läßt sich nicht leugnen, daß E. auch hier mehr das Wohl der Kirche wie des einzelnen, als die bloße Kritik im Auge gehabt hat (cf. Ap. II, 413f.).

Der Zweck, den E. in der bisherigen Untersuchung verfolgte, war kein anderer, als den Nachweis zu erbringen, daß das Schicksal des Menschen nur von seiner Tugend abhänge und zwar von dem Grade, den er nach Fähigkeiten und Umständen hat erreichen können. Alle die kirchlichen Dogmen, die dieser Wahrheit widersprechen, haben sich nach E.s Darlegung teils als falsch, teils als veraltet erwiesen. Mithin kann der, welcher außerhalb der christlichen Kirche steht, nur durch eigene Schuld seines Anteils an der Glückseligkeit verlustig gehen, wenn nicht — und dies wäre die letzte Schranke — das Heidentum als solches den Menschen von der Seligkeit ausschließt. E. sucht durch Beantwortung einer Doppelfrage Aufschluß über dieses schwierige Problem zu geben (Ap. I, 195ff.). Ist 1. in der Religionserkenntnis eines Menschen, welcher der Hilfsmittel

---

[1] E. übernimmt diesen Satz von Baumgarten (theol. Moral, § 65)

des Christentums beraubt ist, notwendig etwas, das ihn in den Augen Gottes strafbar macht? Ist er 2. zu dem nötigen, oder gar zu allem moralischen Guten unfähig?

Um den ersten Teil der Frage zu beantworten, untersucht E., ob alle Religionen außer der jüdischen und christlichen stets abgöttisch und polytheistisch gewesen sind. Es muß hierbei der Deutlichkeit halber manches gestreift werden, was bereits oben S. 32f. ausgeführt ist. Unter Abgötterei versteht er nicht, wie Wolff[1] und Baumgarten[2] die Anbetung eines Dinges, welches nicht Gott ist, da diese Definition für ihn, um brauchbar zu sein, zu allgemein und unbestimmt ist. Das, was ein jeder anbetet, bemerkt er, das hält er für Gott und wenn es die Gottheit nicht wirklich ist, so ist sie es doch in seiner Vorstellung. Sie enthält etwas, das Gott nicht zukommt: die Endlichkeit. Infolgedessen ist „ein Abgott ein jedes endliche Ding und vornehmlich ein solches, das in die Sinne fällt, das aber die Unwissenheit zum Gegenstand seiner Anbetung macht“ (Ap. I, 198). Hierbei ist zu beachten, daß ein ungeübter Verstand auch bei der größten Geistigkeit der öffentlichen Religionen die außerweltliche Gottheit eingeschränkt und unter einem sinnlichen Bilde vorstellt.[3] Deshalb darf nicht gleich von Abgötterei gesprochen werden, wenn sich ein Volk noch nicht zu der ganzen geistigen Schrankenlosigkeit der Gottesvorstellung hat erheben können. Mag auch die unvollkommene Vorstellung ein Irrtum sein, so liegt in ihr doch die Wahrheit, daß die Welt von einer außerweltlichen Macht abhängt und regiert wird. — Mit der Abgötterei hängt, wie er oben bereits ausführte, der Polytheismus eng zusammen. Macht man einmal die Welt von einem eingeschränkten Wesen abhängig, so wird man leicht verleitet, mehrere dieser Wesen anzunehmen. Die Vielgötterei ist mithin auch ein Irrtum, den E. aber nur in dem Maße als strafbar ansieht, als der Mensch an der falschen Erkenntnis selbst die Schuld trägt. Dabei müssen wir allerdings

[1] Theol. nat. T. II, § 653.
[2] A. G. Baumgarten, Eth. § 87.
[3] cf. S. 33.

bedenken, daß sich der Begriff der Einheit Gottes und der Einfachheit seines Wesens nur von einem Verstande erfassen läßt, der sich von der Unendlichkeit eine Vorstellung machen kann, d. h. der die nötige Übung hat, mit abstrakten Begriffen zu arbeiten.[1] Ist er dazu unfähig, so ist seine Gotteserkenntnis unvollständig, so kann auch der rechte Gottesbegriff nicht durch eine unmittelbare Offenbarung erhalten werden (cf. die Juden; Ap. I, 206).

Im Anschluß an Bayle[2] geht E. hierbei auf die Rechte des irrenden Gewissens ein, d. h. auf die Frage: Sind die unrichtigen Vorstellungen von der Gottheit strafbar oder nicht? — Der Mensch tut den Willen Gottes, wenn er das Gute als Gutes will, also auch der Wahrheit als Wahrheit beistimmt.[3] Seine Verbindlichkeit kann hierzu nicht größer sein, erläutert er, als die Möglichkeit, das Gute (Wahre) zu erkennen, die aus seiner Fähigkeit und der Gelegenheit zum Unterricht entspringt. Er hält es darum für eine Ungerechtigkeit, einen Menschen, dem diese Möglichkeit gefehlt hat, zu verurteilen. Zudem lasse sich ja geschichtlich nachweisen, daß der Polytheismus nicht die ursprüngliche Religion des Menschen gewesen ist, vielmehr betont er gegen Hume[4]: „die Anbetung eines einzigen Gottes ist allemal dem Polytheismus vorangegangen“ (Ap. I, 213). Den Nachweis führt E. äußerst ausführlich[5], er untersucht hierbei die Religion der Juden, Ägypter, Yncas, Sabier, Kelten, Chinesen, und findet bei allen — freilich z. T. infolge geschichtlicher Korrekturen (cf. Juden) — seine Behauptung bestätigt. Einen Einwand gegen den 2. Teil der Frage hält er nur unter der Voraussetzung für berechtigt, daß die heidnischen

[1] Sonst kommt er nur bis zu der sinnlich-unbegrenzten Ausdehnung (Ap. I, 205).

[2] Bayle, Nouvelles Lettres de l'auteur de la Crit. gen. de l'hist. du Calvinisme de M. Maienboury Lett. IX. T. I, S. 245 ff. u. Comment. philos. T. 2, Cap. 9, 10, 11.

[3] cf. dieselbe Anschauung John Taylors, Skearch of moral philos. C. 5, § 88.

[4] Hume, Natural history of religion, S. 10 (cf. das Nähere, Nat. Th. S. 34).

[5] E. gibt s. Ausführlichkeit selbst zu: cf. Ap. I, 244.

Religionen keine Lehren hätten, die zur Tugend führen. Diese Annahme weiß er unschwer durch die Geschichte zu widerlegen (cf. die Religion der Griechen und Römer). Es zeigt sich für ihn aber weiter, daß bei allen Irrtümern des Polytheismus noch immer die vier Wahrheiten bestehen können und bestanden haben: 1. daß man Gott dienen müsse, 2. daß Tugend, Frömmigkeit und Menschenliebe ihm der angenehmste Dienst ist, 3. daß man durch aufrichtige Reue zu dem Wege der Rechtschaffenheit zurückkehren müsse, und 4. daß es Strafen und Belohnungen in dem gegenwärtigen und zukünftigen Leben gibt (Ap. I, 252). E. erspart sich hier den Nachweis und verweist auf Herbert v. Cherbury[1]; (bei dem man ihn ebenso vermißt) und Grotius[2]. Desgleichen benutzt er den Beweis Warburtons (Göttliche Sendung Mosis, 2. Bd. I), zur Stütze des 4. Punktes. Die weiseren unter den Heiden, betont E., haben wohl eingesehen, daß der Satz: das Ehrbare ist nützlich — auf den sich alle Tugend gründet — seine Wahrheit nur in einer Welt haben kann, die von einem vollkommenen Wesen regiert wird. Es war ihnen gewiß, daß der beständige Vorzug der Tugend nur durch den Glauben an die Regierung eines höchsten Wesens und einen künftigen Zustand der Vergeltung evident gemacht werden könne (Ap. I, 257).

Die heidnischen Tugenden wurden aber nicht allein von der Religion unterstützt, sie fanden auch in öffentlichen Einrichtungen Beförderung; denn Erziehung, Gesetzgebung und politische Verfassung hatten in dem Staate der Alten keinen anderen Zweck, als die Bürger zu allen Arten bürgerlicher Tugend zu bilden. Um dieses Faktum zu benutzen, untersucht E., wie die politische Tugend auch philosophische Tugend werden kann. Man brauche nur die Vorurteile fallen zu lassen, um in dem Bürger des antiken Staates dieselbe Geistesbildung zu erkennen, die jedem Menschen eigen ist. Zu den tugendhaften Gesinnungen (Mäßigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit) findet der Mensch, den Zunder in den

[1] Herbert v. Cherbury, de religione gent. Cap. I, S. 2 und Dialogue between a Tutor and a Pupil, S. 7 u. ff.

[2] Grotius, de jure belli et pacis. L. II, Cap. 20, § 40, 3, 4.

Grundtrieben seiner Seele, gefördert werden sie durch die Gesetze, öffentliche Anerkennung, und durch die Religion des Landes.[1] Solange nicht eine verfeinerte Kultur das Laster weckte, fesselte die Sorge für Vaterland und Familie das ganze Interesse des Bürgers. Freudig opferte man sich für das allgemeine Beste auf, und fand dabei Anerkennung bei den Zeitgenossen und innere Zufriedenheit. Das Wohl des Staates weckte die Tugenden, diese aber ließen den Patrioten in Ruhe an eine Vorsehung denken, unter deren Einfluß es der Gute gut haben muß. „Sie waren gut und mußten also glücklich sein“ (Ap. I, 262)[2].

Die Grundlagen der Ethik sind — wie wir unten noch genauer hören werden — dem Menschen angeboren. Wir finden, bemerkt er, zu allen Zeiten und über die ganze Erde in der menschlichen Seele dieselben Anlagen zum Guten, dieselben Regeln der Rechts. Darum enthalten alle gesellschaftlichen Einrichtungen Abdrücke dieser innern Empfindungen des Rechts und machen sie durch neue bürgerliche Sanktionen ehrwürdig, unverbrüchlich (Ap. I, 268). Mit Töllner[3] behauptet nun E., daß alles, was in den bürgerlichen Gesetzen und jeder öffentlichen Religion (selbst wenn sie von Irrtümern verunstaltet ist) die Erkenntnis und Ausübung des Naturrechts fördert, zu den Mitteln gehört, welche Gott gebraucht, um die Menschen glückselig zu machen.

Hat E. bisher die Gesamtheit des Volkes im Auge gehabt, so untersucht er im folgenden die Lehre der Gebildeten. Man hat an der Moral der alten Weltweisen alles mögliche auszusetzen gehabt, und doch kann man ihnen das Verdienst nicht absprechen, daß sie stets für die Pflege der Tugend warm eingetreten sind. Den Vorwurf Augustins, die Alten hätten 288 Meinungen über das höchste Gut gehabt, sucht E. durch geschichtlichen Gegenbeweis zu entkräften:

---

[1] Daß die Tugenden der Alten nicht so mild waren, als die Gegenwart sie fordern würde, entschuldigt E. mit der Rauheit des Zeitalters (Ap. I, 263).

[2] E. findet seine Ausführung bei Ferguson: Vers. über die Geschichte der Bürgergesetze, 1. Th., 8. Abschn. bestätigt.

[3] Töllner, Beweis, daß Gott den Menschen bereits durch die Offenbarungen der Natur zur Seligkeit führt. § 17, 18, S. 91, 93.

Die verschiedenen Ansichten weiß er auf zwei zurückzubringen, nämlich 1. die Meinung (welche das ganze Altertum vertrat), daß die Tugend das höchste Gut sei, und 2., die Lehre der Epikureer, welche die Wollust an ihre Stelle setzten. Das System Epikurs unterzieht er einer genaueren Untersuchung,[1] aus der hier nur das Wichtigste herangezogen werden kann. Er tadelt daran einen doppelten Fehler: einmal ist der Umfang der Pflichten mangelhaft, andererseits die Würde und Anzahl der Beweggründe ungenügend. Das erstere ergibt sich daraus, daß Epikur als einzige Einschränkung des sinnlichen Genusses nur die Rücksicht auf das eigene Wohl kennt. Der andere Fehler läßt sich dadurch belegen, daß unser Leben nicht nur von rein körperlichen Motiven und Interessen geleitet wird, daß selbst die körperliche Lust durch die Empfindsamkeit einen Reiz erhält, der sie wesentlich erhöht. Ja es zeigt sich, daß die plötzlichen und gewaltsamen Erschütterungen der Sinne ermüden, bei längerer Dauer sogar schädigend sind, während die Vergnügen der Empfindsamkeit[2] für uns eine Quelle des Genusses bilden, die uns nicht sobald sättigt und auf Körper und Seele gleich wohltätig wirkt. Die Schule Epikurs hat mithin nicht den ganzen Menschen mit allen seinen Anlagen, Kräften und Empfindungen bei ihrer Lehre in Betracht gezogen. In der Theorie, bemerkt E. sehr richtig, kann man diese Empfindungen außer acht lassen, in der Praxis lassen sie sich nicht unterdrücken. Durch die Untersuchung der verschiedensten Moralsysteme der alten Philosophie kommt E. zu dem Ergebnis, daß sie alle bis auf Aristip und Epikur zum höchsten Gute oder zur vollständigen Glückseligkeit führen. „Denn die allgemeine Tugend", so heißt es wörtlich (Ap. I, 298), „muß mit der Erfüllung aller meiner Pflichten einerlei sein, und alles dasjenige ist mir Pflicht, wozu ich Beweggründe in mir fühle, was ich mir also unter der Gestalt eines deutlich erkannten Gutes vor-

[1] cf. Ap. I, 275—298.

[2] E. führt hierzu weiter aus: „Die Wirklichkeit der moralischen Empfindungen ist nötig, um die Vorsehung über die Einrichtung dieser Welt zu rechtfertigen; sie allein geben dem Guten das Übergewicht" (Ap. I, 291).

stelle, das in allen meinen Kräften des Leibes und der Seele, und außer mir in der Stadt Gottes kann gewirkt werden. Je mehr ich dieses Guten in mir erwerbe, und außer mir wirklich mache, desto größer wird meine Glückseligkeit". Die Konsequenz dieser Erörterung ist leicht zu ziehen: Die Weisen des Altertums haben sich der Seligkeit würdig gezeigt.[1] Damit stellt nun E. eine Behauptung auf, die teils vor ihm (cf. Bahrdt[2], Mendelssohn), vor allem aber nach ihm noch lange das Evangelium der Aufklärer gewesen ist. (Cf. Töllner: Beweis, daß Gott den Menschen bereits durch die Offenbarungen der Natur zur Seligkeit führe, S. 91 ff.; Knapp, Vorlesungen etc. 2. Teil, S. 326 f.; Döderlein, Teller u. a.)

Dieser Konsequenz steht aber Augustins Lehre, die heidnischen Tugenden seien nur „splendida vitia", direkt entgegen. Die Lehre des Afrikaners unterzieht darum E. einer tiefgehenden Untersuchung, in deren Verlauf er die verschiedensten Probleme aufrollt. — Augustin erkennt die Taten eines Brutus, Curtius, usw. als bewundernswerte Heldentaten an, nennt sie aber, sobald er sie zur Religion in Beziehung setzt, Laster. Die Gründe freilich, mit denen er dieses Urteil stützt, sind für E. nicht überzeugend; denn Augustin mache sich einer doppelten Übereilung schuldig. Einerseits sei es unmöglich, die geheimen Absichten eines Menschen zu beurteilen, andererseits könne man leicht den reinsten Handlungen die verschiedensten Absichten unterlegen. Während Augustin die heidnischen Tugenden dadurch religiös zu entwerten suchte, daß er Ehrgeiz und Ruhmsucht als treibende Motive annahm, gibt E. zu bedenken, daß nicht aller Ehrgeiz, nicht alle Ruhmsucht jederzeit sündig ist, die Ruhmsucht und der Ehrgeiz, welche Tugenden hervorbringen, seien jedenfalls lobenswert. Schwieriger ist für ihn

---

[1] Ich möchte hier E. gegen den oft erhobenen Vorwurf der Breite schützen. Die Ausführlichkeit hat ihren Grund darin, daß die Gebildeten unter den Zeitgenossen die Philosophie Epikurs hochhielten, sodaß eine Widerlegung derselben zugleich eine Verteidigung der christlichen Religion war (vgl. Amyntor).

[2] Bibl. System, S. 330.

die Behauptung Augustins zu widerlegen, daß nur diejenigen selig werden, denen der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen, Christus, offenbart worden ist; es handelt sich hierbei um die Beantwortung der Frage: Kann man im theologischen Sinne dasjenige Laster nennen, was man im moralischen Sinne Tugend genannt hat?

E. kann von seinem Standpunkte aus die Tugenden nicht wie Augustin aus übernatürlichen Quellen herleiten. Er bemerkt im Gegenteil, daß nichts mehr zur Verderbnis der Sittenlehre beigetragen habe, als diese Verachtung der natürlichen Tugend. Will man die Tugend vor Verirrungen und Auswüchsen (cf. Mönchtum) schützen, so muß man, ihre Verbindlichkeit lediglich aus der Vernunft und dem natürlichen Gewissen herleiten. Dann aber, schließt E., kann der Heide „nur in den Gelegenheiten, seine religiöse und moralische Erkenntnis zu berichtigen und erweitern, nachstehen“ (Ap. I, 314).

Man darf den Vorzug der Offenbarung nicht damit beweisen, daß man die Laster der Heiden hervorkehrt, die Beispiele für Großmut und Tugend aber außer acht läßt; auf gleiche Weise ließe sich auch das Christentum verdächtig machen. Und doch zeigen bei letzterem die Tugenden der Ritter, daß bei den verdorbensten Religionsbegriffen, in Zeiten religiöser Barbarei die Tugend in anderen Einrichtungen gewiße Beförderungsmittel findet, die mit der Religion nichts zu tun haben (cf. Abschn. III, 2). Daraus ergibt sich, daß Tugend auch ohne Offenbarung bestehen kann. Das Wesentliche der Tugend, die freie Wahl des erkannten Besten, muß auch dem Heiden erreichbar sein und ihn in den Augen Gottes zu ewigen Belohnungen berechtigen, eine Auffassung, die E. mit Herbert v. Cherbury[2] teilt.

Das Widersinnige der augustinischen Lehre zeigt E. noch von einer andern Seite. Er geht auf die Quelle der Tugend zurück und legt ihr Verhältnis zur Vollkommenheit

---

[1] Diesen Fehler findet E. bereits bei Montaigne gerügt (cf. Essais, L, I, c. 36), weshalb er die betreffenden Stellen zitiert.

[2] cf. Herbert v. Cherbury, Dialogue between a Tutor and a Pupil, S. 26, 27.

der Seele klar. Diese Vollkommenheit ist (Ap. I, 333) die natürliche Folge aller intellektueller wie moralischer Tugend. Da alle Vermögen der Seele einer Entwicklung fähig sind und ihre Verbesserung zur Vollkommenheit des Ganzen beiträgt, so muß jedes einzelne beachtet und gepflegt werden. Sie äußern sich an verschiedenen Gegenständen und werden nach diesen von uns gewertet. Das Wohlwollen z. B., das wir unsern Mitmenschen zuwenden, an dessen Segen wir uns freuen, ist edlerer Natur als die Befriedigungen körperlicher Lust. Außer dem Gegenstand kommt aber auch die innere Kraft in Betracht, sie steht allerdings mit dem Gegenstand in genauestem Verhältnis. Die Begierden der Sinnenlust bedürfen fast keiner äußeren Anregung, da sie von den körperlichen Trieben genug begünstigt werden. Das sinnliche Wohlgefallen überwältigt den Willen sehr leicht, erläutert E., während die höheren Gegenstände des reinen Verstandes von der Sinnenlust nicht befördert werden. Darum gehört viel dazu, wenn ein tugendhaftes Herz die Triebe bemeistern will, um keine übereilten Entschließungen zu fassen. „Mag die Urteilskraft von der Vortrefflichkeit ihrer Wahl noch so deutlich überzeugt sein", heißt es (Ap. I, 337), „wenn diese Vortrefflichkeit dem Herzen nicht klar wird und es mit der Heftigkeit einer Empfindung fortreißt, so wird kein Entschluß folgen". Er gibt darum Shaftesbury recht, daß es leichter ist, sich die erhabensten Ideen von der Tugend zu machen, als ihren einfachsten Pflichten nachzukommen. Darin liegt auch der Grund für ihre Vernachlässigung, man läßt sich von den Eindrücken beherrschen, sobald man aber nach ihnen handeln soll, ist man kalt und unempfindlich. Wir müssen also um Erfolg zu haben, das Gefühl von Ebenmaß und Harmonie, das sich fast zur Lebhaftigkeit der sinnlichen Triebe verstärken läßt, zu heben suchen, damit wir uns daran gewöhnen, auch intellektuelle Gegenstände darunter zu bringen. Freilich mag man das obere Erkenntnisvermögen noch so stärken, man muß sich stets vor Augen halten, daß es nur ein Bestreben, nicht die höchste Vollkommenheit selbst ist. Damit kommt E. auf den Unterschied menschlicher und

göttlicher Vollkommenheit zu sprechen: Die menschliche Tugend ist — wie das Wort besagt — nur ein Streben[1] nach Tüchtigkeit, Stärke, Überlegenheit, während die moralische Güte Gottes eine physische Vollkommenheit ist, nicht als Bestreben, also auch nicht als Tugend bezeichnet werden kann. Man wird hier unschwer E.s Abhängigkeit von Wolff erkennen (cf. Th. n. I, 1085; V. G. § 1086—91).

Da die menschliche Seele von den Einrichtungen und Gesetzen der Umgebung beeinflußt wird, so kann man ohne weiteres verstehen, wie je nach Gelegenheit das eine oder andere Beförderungsmittel der Tugend gestärkt wird. Es wäre darum töricht nach einem festgesetzten Tugendbegriff den Menschen aus dem Grunde nicht für tugeudhaft zu halten, weil bei seinen edlen Taten bestimmte Beweggründe nicht mitgewirkt haben (cf. Augustin). Selbst der Tugendhafteste hat noch viele Mängel. Kann man Newton den Ruhm des großen Naturforschers aberkennen, weil er nicht alle Naturgesetze kannte? fragt E. Die christliche Moral sei freilich für diese Wahrheiten schwer zugänglich, da ihr Sprachgebrauch noch manche Ausdrücke enthält, die Reste einer ehemaligen Mönchsdisziplin sind, so u. a. Fleisch, Welt als Gegensatz zu Geist und Vollkommenheit. Dadurch ist eine ungerechtfertigte Trennung zwischen den religiösen und den wertvollen natürlich-moralischen Empfindungen in das menschliche Wesen gebracht worden, eine Bemerkung, in der wir E. beistimmen müssen. Es ist auf jeden Fall unrecht, alle anderen Beweggründe, die nicht unmittelbar aus der Religion selbst kommen, als fleischlich zu verdammen.[2] — Wenden wir

[1] Durch die Fehlbarkeit des Menschen geht der Vortrefflichkeit des Naturgesetzes nichts verloren. Das Naturgesetz ist der vollkommenste Abglanz und natürliche Ausdruck der wesentlichen Beziehungen aller Dinge unserer Seelenkräfte aufeinander. Da es an sich Vollkommenheit ist und schafft, so ist es auch ein Gegenstand des göttlichen Willens und jeder, der es übt, so gut er kann, wird von Gott darnach belohnt. Will Gott in seiner besten Welt soviel Vollkommenheit schaffen als er kann, so muß er das Naturgesetz nach Möglichkeit fördern (Ap. I, 341 f).

[2] „Ich kann es nicht über mich gewinnen", sagt E. wörtlich S. 348, „die edlen Triebe des Wohlgefallens an immaterieller Schönheit, die edlen

diese Betrachtungen auf Augustins Vorwürfe an (Mangelhaftigkeit der heidnischen Tugend an sich und hinsichtlich ihrer religiösen Beweggründe), so müssen wir mit E. allerdings zugeben, daß theoretisch zur Rechtschaffenheit einer Handlung gehört, daß sie mit den wesentlichen Bestimmungen des Menschen übereinstimmt. Die Praxis aber zeigt, daß die eingeschränkte Natur des Menschen diese vollkommene Rechtschaffenheit nicht zuläßt. Wäre also die Tugend an jene Bedingung geknüpft, so wäre es, bemerkt er bitter, um die Tugend des heiligen Augustin selbst getan (Ap. I, 350). Mit solchen Verdammungen schadet man der Religion und lästert die Wahrheit, die mit der Religion denselben Grund hat. Eine öffentliche Religion, die wirklich gute Handlungen hervorgebracht hat, kann keineswegs ganz falsch sein; denn der Irrtum als solcher vermag nichts Gutes hervorzubringen. Hat die Religion der Alten, obgleich sie nicht irrtumfrei war, Tugend geschaffen, so ist es Gottes Sache die Irrtümer nach dem Grade der Verschuldung der einzelnen abzuurteilen, wir Menschen aber dürfen nimmermehr solche Tugenden als Laster bezeichnen. Ein ganzes Tugendsystem, das gibt E. zu (Ap. I, 354), ist sowohl im allgemeinen als bei dem einzelnen ohne Religion unmöglich, wie die Moral Epikurs zeigt, eine einzelne tugendhafte Handlung aber kann ohne einen unmittelbaren Einfluß der Religion tugendhaft sein, da (wie mehrfach erwähnt ist) die Tugend außerhalb der Religion viele Hilfsmittel findet.

Zum Schluß unterzieht E. die Lehre von den ewigen Qualen, die nach der Kirchenlehre den Heiden beschieden sein sollen, einer scharfen Kritik. Viele seiner Gegengründe und Folgerungen sind bei der Darstellung des Strafbegriffs angeführt worden und werden hier als bekannt vorausgesetzt. E. sieht in diesem Dogma eine Gefahr, ja er teilt die

---

gemeinnützigen Gefühle, die anständigen Empfindungen der Ehre, alles dieses, wovon sich der Schöpfer soviel Beförderung der Ordnung und des Wohlwollens in seiner Welt verspricht, als etwas Fleischliches zu verdammen, es höchstens politische Tugend zu nennen, und ihnen den Namen der moralischen zu versagen.“

Auffassung Sam. Bourns[1], daß nichts als Elend und Ruchlosigkeit durch eine derartige Lehre in die Welt gekommen sei. Die Vernunft trägt allerdings daran keine Schuld, sondern nur die unrecht verstandene Offenbarung. E. weist vorerst nach, daß die in Betracht kommenden Schriftstellen besonders Matth. 25, 46 (Dan. 12, 2) falsch ausgelegt worden sind. Gegen Tillotson[2] führt er Origines ins Feld, der trotz dieser Stelle die Endlichkeit der Höllenstrafen annimmt. Man darf sich nicht durch den Begriff „ewig" irre leiten lassen; dieser ist nicht in dem genauen, transzendentalen Sinne zu verstehen, in dem ihn die zeitgenössische Philosophie nimmt, sondern er muß von dem ungeübten Verstande der Zeit Christi aus gefaßt werden, da jede etwas längere Dauer[3] „ewig" hieß (cf. Gruner). Obgleich Wolff[4] eine ähnliche Meinung vertrat, bemerkt E. hierzu, so brauche die gegebene Erklärung nicht bindend zu sein, sie soll nur die Unsicherheit des biblischen Grundes zeigen und damit für eine philosophische Untersuchung die Tore öffnen. Er prüft nun, welche Vernunftgründe die Ewigkeit der Höllenstrafen für sich hat: Man hat die Natur der Sünde als Beweis angeführt, dabei aber den Fehler begangen, die Sünde als eine Beleidigung Gottes anzusehen. Beleidigung ist, nach Wolffs richtiger Definition, eine Handlung, wodurch ein anderer entweder an sich selbst, oder in Ansehung seines äußeren Zustandes unvollkommener wird. Dieser Verlust gibt dem Menschen das Recht, den Beleidiger zu bestrafen, ja nach der Würde des Beleidigten richtet sich die Schwere der Strafe. Wendet man diesen Grundsatz auf Gott an, so fordert allerdings seine Unendlichkeit unendliche Strafen. Doch wäre es, stünde dieser Schluß fest, besser, meint E., wenn es keine Religion gäbe. Es ist falsch, das Wort Sünde

[1] Letter to the Rev. Sam. Chandler, DD. concerning the christian Doctrine of future punishement 1759 in the Pillars of the Priestcraft etc. shaken Vol. 3, S. 261.

[2] Predigten von der Ewigkeit der höllischen Qualen Nr. 35.

[3] Eine Geschlechtsfolge und noch eine Geschlechtsfolge war die natürliche Beschreibung einer unbestimmten Dauer, und dieses war dann Ewigkeit.

[4] Cur. phil. crit. ad. h. I.

bloß für die religiösen Verfehlungen zu gebrauchen. Übersieht man ihre Schädlichkeit für die menschliche Natur, ihre Vernunftwidrigkeit, dann ist es erklärlich, daß das Gewissen sich nur um Aussöhnung mit Gott bemüht. E. gibt zwar keine direkte Erklärung, doch zeigt der Zusammenhang, daß er Sünde hier im Wolffschen[1] Sinne als Vernunftwidrigkeit auffaßt (cf. p. 115). Weiter bringt man an das Gericht Gottes zu menschliche Vorstellungen: Für Gott kann es doch keine Eifersucht über verletzte Rechte geben, für ihn sind nur seine Güte und Weisheit maßgebend. Es darf mithin nur in dem Sinne von einer Beleidigung Gottes gesprochen werden, sofern seine Liebe zur Ordnung (=Weisheit) herausgefordert wird, die aber gemäß ihrer Vollkommenheit die moralische Beschaffenheit des Menschen abwertet. — Schon diese einfachen Erwägungen müßten uns von der Haltlosigkeit des kirchlichen Dogmas überzeugen; um aber jede weitere Verteidigung abzuschneiden, legt E. die Widersprüche, die es enthält, klar an den Tag. Erstens kann kein endliches Subjekt unendlich sündigen. Denn unendlich sündigen heißt gegen unendlich große und völlig erkannte Beweggründe etwas unendlich Böses beschließen. Nun erwäge man den Widerspruch: „Ein endliches Subjekt und Vorstellung unendlicher Beweggründe, Entschließung gegen erkannte unendliche Beweggründe, etwas unendlich Böses, und dieses unendlich Böse gewollt, durch eine endliche Kraft erkannt und bewerkstelligt“[2] (Ap. I, 387). Zweitens kann die Unendlichkeit Gottes keine Sünde unendlich machen. Der Grund liegt an der Endlichkeit des Menschen; denn Gottes unendlich vollkommenes Wesen sich aufs vollkommenste vorstellen und es beleidigen wollen ist der größte Widerspruch. Drittens würde die Unendlichkeit der Strafen fordern, daß alle Vergehen gleich groß sind, eine Ungereimtheit, die bereits

[1] Princ. Phil. pract. unio. P. I, § 441.

[2] Auffällig ist hier die Schärfe, mit der E. das Widersinnige des Dogmas verwirft: „Ein Mensch, der in einem Anfall von Milzsucht diese Widersprüche reimen könnte, der sich einer unendlichen Verschuldung fähig hielte, und den dieser Gedanke zur Verzweiflung brächte, müßte sich in der bedauerungswürdigsten Verrückung des Verstandes befinden“. (Ap. I¹, 387 u. I³, 387.)

von Tillotson[1], Th. Burnet[2], und Sam. Crell[3] gerügt worden ist. — All diese Widersprüche wären längst entdeckt worden, wenn man nicht von einem falschen Begriff der Schuld ausgegangen wäre. Soll ein Mensch schuldig sein, meint E., so muß er gegen Gründe gehandelt haben, die er entweder genau erkannt oder sich doch, soweit es die menschliche Natur zuläßt, hat vorstellen können.

E. wendet sich nunmehr gegen die Versuche, die gemacht worden sind, um das kirchliche Dogma zu halten. Der Beweis des Jesuiten Drexel[4] nimmt eine mittlere Erkenntnis Gottes an, nach welcher Gott vorhergesehen hat, daß die Verdammten, wären sie auf der Erde geblieben, ewig gesündigt hätten, und darum ihre ewigen Qualen beschloß. E. bemerkt dagegen, dann müsse entweder jemandem eine Tat, die er noch nicht begangen hat, zugerechnet werden können, oder es müßten die, welche zu ewigen Qualen verdammt sind, bis in Ewigkeit sündigen. Das letztere läßt sich jedoch weder aus der Schrift nachweisen, noch ist es möglich, die Notwendigkeit dieses Satzes darzutun. Die erste Voraussetzung aber spricht gegen alle irdische Strafgerechtigkeit, erst recht gegen die göttliche. Sollen die Strafen einen Zweck haben (cf. die Definition S. 43), so muß die Verschuldung als wirklich angenommen werden. Leibniz, der (wie E. in Ap. I, 395 1. u. 3. Aufl. behauptet) eine wirkliche Verschuldung annahm, führte den Beweis nur für die, welche auf Grund der Schrift von der Ewigkeit der Höllenqualen überzeugt waren. Da E. in seinem II. Bande infolge Lessings Angriff auf diesen Punkt zurückkommt, sei erwähnt, wie er Leibnizens Beweis zu begründen sucht. Da Leibniz (behauptet E. I, 296) seine Philosophie allgemein zu machen suchte, mußte er sie den verschiedensten Ansichten der Parteien als vorteilhaft hinstellen und suchte ihre Lehrsätze mit seinem System möglichst in Einklang zu bringen, ohne ihnen selbst beizupflichten. So wollte er auch denen, welche an die Ewig-

[1] cf. S. 66.

[2] De statu mortuor. et resurg cap. XI, S. 315.

[3] Vorrede zu Init. Ev. Io. restit.

[4] De aeternitate L. 2, c. 15.

keit der Höllenstrafen glauben, beweisen, daß seine Lehre von der besten Welt sich mit ihrem Glauben in Einklang bringen läßt. „Er nimmt darum die ewigen Qualen nur bedingungsweise an und zeigt, daß sie in der Voraussetzung ewiger Verschuldungen nichts ungerechtes enthalten“ (Ap. I³, 397). — Die Schwierigkeit ist und bleibt nach E.: Die Wirklichkeit der ewigen Verschuldung aus der Vernunft nachzuweisen. Mosheims[1] und Schuberts[2] Versuche, die Frage zu lösen, gehen von falschen Begriffen der göttlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit[3] aus. Wolle man fragen, ob Gott wirklich mit den Strafen seine Absicht, die Glückseligkeit der Leidenden, erreichen wird, so kann man, nicht ohne seine Vorstellung von Gott herabzumindern, behaupten, daß Gott irgend einen Zweck verfehle. Alles was ist und geschieht, hat einen Zweck, und dieser Zweck ist ein zu erreichendes Gut. „Das läßt sich mit Zuversicht sagen, weil es aus dem großen Grundsatz der göttlichen Vollkommenheit fließt.“ Hat nach unserer Meinung Gott an einem Dinge seine Absicht verfehlt, so haben wir uns nach E. geirrt; Gott hatte eine andere Absicht, als wir annahmen. Nimmt man aber die Qualen als endlos an, so hat Gott entweder keine Absicht oder er verfehlt die einzige, die er haben kann. Somit kommt das kirchliche Dogma von der Ewigkeit der Höllenstrafen auf einen falschen Gottesbegriff hinaus. — Um seinen Gründen die letzte überwältigende Kraft zu geben (Ap. I, 421), erinnert E. daran (cf. S. 43), daß die göttliche Strafe nur dann ihren Zweck erreicht, wenn der Gestrafte das Gute in ihr erkennt. Mag man auch annehmen, daß Gott das Wohl der Menschheit, nicht des Leidenden selbst im Auge gehabt habe. — Erkennt aber der Ewiggestrafte die wohltätige Absicht Gottes, dann wird er nicht elend sein, er wird die Strafe nicht als Qual, sondern als Quelle der Glückseligkeit empfinden. Aber gerade dieses Fundament aller Religion, den wahren Gottesbegriff, will E. bei jedem Dogma gewahrt wissen. Er kann

[1] Mosheim, Ged. von der Ewigkeit der Höllenstrafen, S. 36, 2.
[2] Schubert, cf. S. 28.
[3] cf. S. 27.

darum nur einen Begriff von ewigen Strafen annehmen, der das Wesen Gottes nicht beeinträchtigt. Nach eingehender Untersuchung pflichtet er — wenn auch mit gewissen Einschränkungen — der Ansicht A. G. Baumgartens[1] bei, daß die endlose Hölle nichts anderes ist, als der ewige Schaden, der dem Menschen von jeder Versündigung „anklebt". Eine jede Sünde, das ist die Wahrheit dabei, hat ihre Folgen bis ins Unendliche, jede Sünde bedeutet für ewig ein Minus an der Vollkommenheit. E. ist gewiß, daß diese Vorstellung dem wahren Begriff von Gott und der menschlichen Seele entspricht und mit den Gesetzen der höchsten Ordnung übereinstimmt; denn sie enthält nichts Willkürliches. Sie erreicht den höchsten Zweck, uns in Gottesfurcht zu erhalten, ohne mit peinigenden Sorgen zu quälen.

Somit hat auch dieses Dogma der Kirche, das die Seligkeit der Heiden ausschließt, vor der Kritik nicht stand halten können. Das Resultat, das E. zieht, ergibt sich von selbst: „Gott kann die tugendhaften Seelen der Heiden nicht verwerfen, noch weniger ewig verwerfen. Was wir höchstens von ihnen mit Grund sagen können, ist, daß sie Irrende sind" (I, 434). Soll aber der Irrtum bestraft werden, dann ist die Grenze subjektiv und der Intoleranz Tür und Tor geöffnet.[2] Sie haben sich ehrlich bemüht, und das muß seinen Lohn finden. „Ihr Herz ist gut, und das ist genug, wenn ihnen Gott gnädig sein soll" (Ap. I, 445).

2. E.s Auseinandersetzung mit Lessing.

Unter den zahlreichen Gegenschriften, die E.s Apologie des Sokrates hervorrief, war auch eine Erwiderung Lessings. Dieser glaubte aus einigen Bemerkungen E.s über Leibniz schließen zu dürfen, daß Leibniz von E. falsch verstanden worden sei, und unterzog darum in seiner Schrift: „Leibniz

[1] cf. Met. § 79.

[2] „Sowie ein tätiges Leben mit Fehltritten edler ist, als das unschädliche Leben einer willenlosen Maschine, so ist auch Nachdenken mit Irrtum edler als ungedachte Wahrheit."

von den ewigen Strafen“[1] die fraglichen Stellen einer Kritik.[2] Während E. den größten Teil der Gegenschriften unbeachtet ließ (cf. Ap. II, S. 3 ff.), widmete er dieser Abhandlung eine ausführliche Besprechung. Er stellt zunächst fest, was beide anerkennen, nämlich: 1. daß ewige Strafen in dem von E. (S. 43) gezeichneten Sinne anzuerkennen sind und 2. daß die ewigen Strafen die Besserung nicht hindern, sondern befördern. E. hält weiter die Behauptung aufrecht, daß Leibniz seine Philosophie den herrschenden Lehrsätzen „anzupassen“ suchte, drückt sich jedoch deutlicher dahin aus, daß Leibniz gegenüber den Lehrsätzen verschiedener Parteien gezeigt habe, welchen Sinn nach seinem System ihre Terminologie haben müsse. Als Beispiel führt er an, daß Leibniz den unbedingten Ratschluß zulassen wollte, wenn man darunter Ratschlüsse verstünde, deren objektive Gründe uns unbekannt sind. — Lessing erhob den Einwand[3], daß der Leibnizsche Beweis von der Gerechtigkeit ewiger Strafen nicht mit seiner Lehre von der besten Welt zusammenhänge. Demgegenüber bleibt E. bei der Meinung: Leibniz nahm die gewöhnliche Lehre von den ewigen Strafen als eine herkömmliche an und zeigt, daß sie sich nicht allein mit der Lehre von der besten Welt vertrage, sondern daß die göttliche Güte überhaupt nur durch diese Lehre gerechtfertigt werden könne, da sie, von der Weisheit geleitet, den Plan als den besten wählen mußte, der diese Übel einschloß. Allerdings gab er einer milderen, origenistischen Auffassung den Vorzug (Theod. P. II, § 211). Diese Tatsache faßt aber E. ebenso wie Lessing[4] nicht als eine Unklarheit, sondern nur „als Verschiedenheit der Lehrart“ auf (Ap. II, 498). Bei Streitfragen, bemerkt E. gegenüber Lessings III. Ein-

[1] Die Untersuchung blieb, mit Ausnahme der Schlußbemerkungen, auf beiden Seiten sachlich. Letztere sind für Lessing, wie die Anschauung der Zeit charakteristisch: „O meine Freunde, warum sollen wir scharfsinniger als Leibniz und menschenfreundlicher scheinen wollen als Sokrates?“ — E.s Erwiderung Ap. II, S. 13, 528.

[2] cf. Lachmann, G. E. Lessings sämtl. Schriften, Leipzig 1855, Bd. IX, S. 146 ff.

[3] cf. S. 156.

[4] cf. IX, IV, S. 158.

wand[1] stellte sich Lb. auf den gemeinsamen Boden und zeigte von da aus die Konsequenzen, ohne selbst damit seine Stellung kennzeichnen zu wollen. Ferner ergänzte er öfters aus seinem Systeme, was sich aus den Grundsätzen eines anderen nicht herleiten ließ. So habe Hobbes hinsichtlich unserer Frage bewiesen, daß die Regeln der göttlichen und menschlichen Gerechtigkeit mit dem System der Fatalisten bestehen können. Lb.[2] pflichtet ihm bei, wollte aber die Gerechtigkeit, die sich auf „eine wirkliche Konvenienz, auf eine gewisse Schadloshaltung des Verstandes" (Ap. II, 500) gründet, ausgenommen wissen. E. teilt seine Anschauung, bemerkt aber, daß die Gesetze des vollkommensten Willens ihn nötigten, außer dieser Harmonie der Ordnung, die doch nur eine Art der Harmonie ist, die anderen Arten der Verknüpfungen nicht zu übersehen. „Ich traue es der höchsten Güte und Vernunft zu, daß in der wirklichen Welt die Strafübel nach diesen beiden Arten der Gerechtigkeit der rächenden und der bessernden ausgeteilt sind" (Ap. II, 500). Er begründet seine Ansicht damit, daß sich einerseits aus der Erfahrung kein Fall anführen lasse, in welchem beide getrennt seien, andererseits die Vernunftgründe, die aus dem Begriff des höchsten Wesens hergenommen sind, stets auf ihre Vereinigung führten. Allerdings liegt dieser Ansicht Eberhards ein engerer Begriff der Strafe zugrunde, als der Leibnizens. Strafen sind, wie wir gesehen haben, in E.s Sinne diejenigen physischen Übel, deren Verknüpfung mit dem moralischen Übel dem Gestraften erkennbar

---

[1] E.s Bemerkung, Leibniz nehme die ewigen Qualen nur bedingungsweise an, und zeige, daß sie in der Voraussetzung ewiger Verschuldungen nichts Ungerechtes enthalten, hält Lessing für unzutreffend: „Leibniz", bemerkt er, „dehnt die Besserung nicht allein auf die aus, welche die Strafen nur mit ansehen, gesetzt auch, daß sie bei den Bestraften selbst nicht stattfände, sondern er redet auch der bloß rächenden Gerechtigkeit Gottes, welche weder die Besserung, noch das Exempel, ni même la reparation du Mal, zur Absicht habe, sehr ernstlich das Wort, indem er sie nicht bloß auf die von den Theologen erwiesene Androhung, sondern auf eine wirkliche Konvenienz, auf eine gewisse Schadloshaltung des Verstandes, gründet". (Theod. II, § 73 cf. Lachmann, IX, III, 157).

[2] Theod. II, § 73.

ist; nach Leibniz braucht diese Verknüpfung nur von irgend einem verständigen Wesen erkannt zu werden, selbst wenn es Gott allein wäre. Da E. nur die Annahme eines unveränderlichen Zustandes des Gestraften nach dem Tode widerlegen wollte, so genügt ihm der korrektive Begriff der Strafe (cf. Ap. I, S. 423). Die Behauptung, daß das Leibnizsche System einer „stets wachsenden Vollkommenheit der Welt günstiger sei, als einer stets gleichen Vollkommenheit ihrer aufeinanderfolgenden Zustände", nimmt E. trotz Lessings Einwand[1] nicht zurück. Möge sie für die angegebene Stelle[2] in Lb.s Schriften nicht zutreffen, so gelte sie doch von seinem System als Ganzem. Jedoch modifiziert E. seine Meinung dahin, daß Leibniz selbst zwar nicht dieser Ansicht war, daß aber sein System diese Auslegung zulasse. Weiter bedürfe der Satz Leibnizens[3]: „Nichts ist in der Welt ohne Folgen," der Erläuterung. Wenn ich behaupte, erklärt E., auch das Böse ist nicht ohne Folgen, so ist damit noch nicht gesagt, ob es nur böse Folgen hat, ob nicht manches moralische Übel zufällig auch gute Folgen habe. „Nur sofern es böse ist, sind seine Folgen böse" (Ap. II, 507). Zudem ist es möglich, erläutert er, daß die bösen Folgen mit dem Urheber nur in entfernter Verbindung stehen, ihn selbst nicht berühren, und endlich folge noch keineswegs, daß sie „für ewig zum Bewußtsein und Gefühl des Objekts" kommen müssen, eine Bedingung, die der Begriff der Strafe stellt. — Lessing hatte weiterhin gerügt,[4] daß E.s Untersuchung die Anschauung nähre, als habe nur die christliche Religion die Strafen der Lasterhaften gelehrt. E. bemerkt dazu, daß er durchaus nicht leugnen wollte, daß auch andere Religionen diese Lehre hätten, zumal er die anderen Religionen hierbei überhaupt nicht erwähnt habe. Er habe nur deshalb gefragt, wie diese Lehre unter den

---

[1] cf. Bd. IX, 5, S. 159.

[2] Leibniz, Lettre à Bourget, M. Opp. T. II, p. 332.

[3] E. gibt Lessing Bd. IX, 163 unumwunden zu, daß nicht Baumgarten, sondern Leibniz diese Wahrheit gefunden habe (Ap. II, 506): er habe ersteren nur aus praktischen Gründen zitiert.

[4] cf. IX, S. 169.

Christen entstanden sei, weil weder die Lehre Jesu, noch die Schriften des Neuen Testaments das Wort ewig in dem Sinne gebraucht hätten, in welchem es die Kirchenlehre versteht. Christus habe mit dem Worte die damals übliche Bedeutung übernommen: „er ließ den ‚Äon' und den ‚Olam' gerade so unbestimmt, als er ihn fand" (Ap. II, 517). Die Lehrer der Kirche aber hätten je nach Vorurteil oder philosophischer Anschauung diese Bedeutung umgeformt. Zum Schluß rechtfertigt sich E. gegenüber Lessings Vorwurf, daß es unangebracht sei, in einer Apologie des Sokrates gegen die Lehre von den ewigen Höllenstrafen Stellung zu nehmen; denn Sokrates habe selbst an diese ewigen Strafen geglaubt, wie seine Rede am Schluß des Gorgias beweist. „Das *τὸν ἀεὶ χρόνον* ist nicht so zweideutig, als jenes *αἰὼν* oder *αἰώνιος*."[1] Die esoterische Meinung des Sokrates, erwidert E., ist uns hinsichtlich dieses Punktes gar nicht bekannt, da Plato, seiner Methode gemäß, dem Sokrates die populäre Vorstellung von den künftigen Strafen in den Mund gelegt hat. Plato lehrt im Timäus über das Leben nach dem Tode anders als im Gorgias. E. glaubt darum das gleiche Recht zu haben, von der Meinung des Sokrates abzuweichen, zumal er seine Anschauung nicht dem Sokrates in den Mund gelegt hat. Ferner gibt er zu bedenken, daß es nach Sokrates Meinung *ἰάσιμα ἁμαρτήματα* auch im Hades gab, ja daß er von *βελτίονα γίνεσθαι καὶ ὀνίνασθαι* redet. Mithin sei dieser Begriff des Hades von dem der Hölle, in welcher der Zustand der Gestraften für ewig gleich und unverbesserlich sein soll, grundverschieden. Und nur gegen letzteren erklärt E. Stellung genommen zu haben.

3. Eberhards Auffassung der Offenbarung.

Eberhard unterscheidet streng zwischen dem geschichtlich gewordenen und dem Urchristentum. Das letztere allein ist für ihn maßgebend, da das geschichtliche ihm eigentlich nur ein verderbtes Christentum ist. Im Urchristentum will er freilich die Lehre Jesu von der seiner Apostel

[1] cf. Bd. IX, S. 171.

geschieden wissen: Christus erfüllte die schwerste und wichtigste Aufgabe, an Stelle einer sinnlichen eine unsinnliche Religion zu setzen, den weiteren Ausbau übernahmen die Jünger. In seinem dreibändigen Werke „Der Geist des Urchristentums (Ein Handbuch der philosophischen Kultur)“ sucht E. den Nachweis zu erbringen, daß sich im Urchristentum die Kultur des griechischen Sinnes und des morgenländischen Gefühls vereinigt habe (cf. Harnack!). Durch die Aufnahme des morgenländischen Gefühls wurde, wie er ausführt, sowohl die spitzfindige Spekulation der griechischen Philosophie[1], als die sinnlich-mechanische, politische Religion der Juden verbannt, während der griechische Sinn die Grübeleien der Kabbalisten und das Schwärmerische des Orients fernhielt. Er gab dem Christentum die vernunftmäßige Tugendlehre, das morgenländische Gefühl verband aber diese Lehre mit seiner übersinnlichen Religion. „Die Beweggründe zu seinen (des Christentums) innern Pflichten flossen aus dem Anschauen eines heiligen und ewigen Vorbildes im Himmel“, wodurch das Herz einen neuen Ansporn erhielt. Die Lehre trägt das Gepräge der Person ihres Stifters. Wie sich in Christus, bemerkt er, „alle Kraft des griechischen Sinnes mit allem morgenländischen Gefühle des Heiligen und Göttlichen vereinte“, so umfaßt seine Lehre alles „was der griechische Sinn durch die Heroen seiner Wissenschaft Wahres erforscht und das morgenländische Gefühl durch seine Heiligkeit Göttliches angeschaut hat“ (Urchr. III 93). In ihm sieht er das Ideal der Menschheit verwirklicht. Neben dem hellen Verstande bewundert er an Christus die unerschütterliche Festigkeit des Willens. In keinem Helden des Altertums findet er diese Willensstärke mit der Zartheit und Tiefe des Gefühls vereint, wie in Jesu Person. E. wird nicht müde seiner Bewunderung für diesen hehren Charakter Ausdruck zu geben. Und doch kommt sein Urteil darauf hinaus: er ist ein Mensch. Der Total-

[1] E. bemerkt in der Vorrede zu Bd. III: Die Geschichte der griechischen Philosophie beschließt jede ihrer beiden großen Perioden mit dem Skeptizismus, den endlich, nachdem die Spekulation alles erschöpft hat, nur der Gefühlsglaube des Urchristentums heilen kann (S. VIII).

eindruck, den Christus auf ihn macht, ist: „die bewundernde Verehrung von der sittlichen Schönheit in einer menschlichen Natur ohne alle menschliche Flecken“ (Urchr. III, 153).

Welche Vorstellung hat E. von dem Messias? Die Juden, erklärt er, erwarteten in dem Messias den Befreier von politischem Drucke, der alle Hoffnungen erfüllen werde. Als aber der jüdische Staat mehr und mehr verfiel, wären sie zu der Erkenntnis gekommen, daß der Messias und sein Reich im Himmel zu suchen sei. In der Vorstellung von dem neuen Jerusalem im Himmel (cf. Tob. 23, 18—21, Off. Joh, 21, 18) glaubt E. die platonische Ideenlehre wiederzufinden: Das Veränderliche auf Erden hat sein Urbild im Himmel. Die jüdischen Weisen machten von ihr einen großen Gebrauch: der Tempel, die Burg Zion, die Stiftshütte waren im Himmel, nur ihre irdischen Abbilder waren vernichtet. Und diese übersinnliche Welt war das Reich Gottes des Christentums. „Darin waren auch seine heiligen Personen, vor allem der Hohepriester“, welcher mit Christus, dem Messias und Stifter des neuen übersinnlichen Reiches identisch ist. Interessant ist die Exegese von Hebr. 9, 11—12[1], denn hier sucht E. die Hauptattribute der platonischen Ideenlehre, die er im 1. Bd. (Urchr. I, 122) aufgeführt hat, deutlich nachzuweisen. „Es gibt von jeder Art von Dingen nur eine Idee.“ Hier ist nur ein Hoherpriester; auf der Erde sind viele aufeinander gefolgt. Hier geht er nur einmal in das Allerheiligste, auf der Erde alle Jahre. Die Erlösung des übersinnlichen Hohenpriesters ist ewig, wie die Idee: die Erlösung des sinnlichen und wirklichen ist nicht ewig, sie ist vergänglich, sie muß alle Jahre wiederholt werden (Urchr. III, 114). Ist aber das Ideal des Hohenpriesters der Juden in der übersinnlichen Welt, so liegt für E. der Schluß nahe, daß auch das Ideal des Messias dort sein wird. Mag diese Schlußfolge überraschen, die paulinische Theorie, daß die irdischen Dinge ihr Urbild im Himmel haben, finden wir nach E. so allgemein verbreitet, daß wir annehmen können, die

[1] cf. auch: Hebr. 12, 22—24.

christlichen Lehrer haben davon Gebrauch gemacht, und die Person ihres Messias ist ebenfalls ein solches Urbild gewesen. Diese Annahme findet er Hebr. 12, 24 bestätigt; denn hier wird unter den ewigen Bildern der übersinnlichen Welt auch Jesus erwähnt. Diese Vorstellung von Jesu dem Messias mußte nun zu der weiteren Annahme führen, daß zwar die sichtbare Person von dieser Erde verschwinden konnte, daß aber ihr Urbild in der übersinnlichen Welt fortdauern werde. Christus konnte als „Erscheinung getötet und ins Grab gelegt werden, aber sein übersinnliches Wesen mußte in alle Ewigkeit im Himmel fortdauern" (Urchr. III, 120). Auf diese Idee gründet E. den Glauben an Auferstehung und Himmelfahrt: Jesus mußte, da sein ewiges Urbild im Himmel ist, auferstanden und gen Himmel gefahren sein, wo er als König und Messias regiert. Hier muß er ein Volk haben, über das er herrscht, und dies sind seine Gläubigen. Auch diese müssen nach ihrem Tode fortdauern, mithin auferstehen.[1] Damit glaubt E. nicht nur die verschiedenen Auffassungen Pauli im Korinther- und Hebräerbrief vereinigt, sondern auch die allegorische Deutung, die Semler wie Spinoza von der Auferstehungsgeschichte geben, umgangen zu haben. Wir sehen, daß E. seine Auffassung wesentlich durch paulinische[2] Briefe stützt. Aus den übrigen Schriften, mit Ausnahme der johanneischen, können wir nach ihm nichts darüber erfahren, was das Göttliche in Christus gewesen ist. Er gibt freilich zu, daß Johannes von Paulus abweicht, doch liegt für ihn die Verschiedenheit nur im Ausdruck. „Das Wort ward Fleisch, ist nichts anderes", heißt es (Urchr. III, 132), als was Paulus mit den Worten ausdrückt: „Gott ist offenbart im Fleisch" und hierzu fügt er als Erklärung „Die Kraft Gottes hat in der Person Jesu gewirkt". Was also für Paulus ein göttliches Urbild ist, ist für Johannes eine göttliche Kraft. — Kurz nur möchte ich erwähnen, wie E. den heiligen Geist auf Grund der Schrift auffaßt. Er ist entweder die Überzeugung von der Wahrheit der neuen Religion, oder ihre

[1] Diese Deutung gibt E. in Anlehnung an 1. Kor. 15.

[2] Wenn man den Hebräerbrief als paulinisch ansieht.

völlige Erkenntnis, bez. die Kraft sie anderen mitzuteilen. Dementsprechend erklärt er den Glauben an die Dreieinigkeit als den Glauben an Gott den Vater, an Jesum den Messias, oder Sohn Gottes (im joh. bez. paul. Sinne) und an den heiligen Geist oder „die Belehrungen der neuen Religion". Das ist nach ihm der Sinn des Missionsbefehls Matth. 28, 19 (Urchr. III, 145). — Wichtiger sind seine Ausführungen über die Wunder Jesu. E. setzt sich zunächst mit Giordano Bruno und Spinoza auseinander, welche behaupteten: Wunder sind unmöglich, also auch die Christi. Dieser Meinung muß der gesunde Verstand widersprechen, der weiß, daß der Begriff des Wunders von der größeren oder geringeren Naturerkenntnis abhängt. Ebensowenig läßt sich Carl Bonnets[1] Ansicht halten, die sie für bedingt unmöglich erklärt. Wenn Bonnet neben das System der bekannten Naturgesetze, nach denen die ordentlichen Begebenheiten in der Welt erfolgen, ein zweites stellt, aus dem die außerordentlichen Begebenheiten (Wunder) hervorgehen (cf. Urchr. III, 157), so ist das für E. eine Hypothese von geringem Werte. Man könnte, ohne der göttlichen Weisheit Abbruch zu tun, behaupten, daß diese Begebenheiten nach dem Gesetze des Besten in der Welt unmitttelbar durch die göttliche Allmacht gewirkt werden. Die Möglichkeit der Wunder läßt sich demnach nicht bezweifeln, anders stehe es mit ihrer Wirklichkeit. Wunder deshalb anzunehmen, weil man manche Tatsache nicht natürlich erklären kann, ist aus dem Grunde falsch, weil dem Menschen die Naturgesetze nur zum geringen Teil bekannt sind. Als Beglaubigungsmittel der christlichen Lehre kann man sie ebensowenig hinstellen; denn Rosseau[2] bekenne: „Ich glaube an das Evangelium ungeachtet der Wunder". Das Gefühl von der Vortrefflichkeit der christlichen Lehre ist die einzige Quelle der Gewißheit, die Wunder sind nur Argumente der Glaubwürdigkeit (argumenta credibilitatis). Für diese Auffassung glaubt E. die Lehre Jesu

[1] Paligénésie phil. T. II, S. 176.
[2] cf. Conf. de foi d'un Vic. Savoy.

und der Apostel als Beleg anführen zu können (cf. Matth. 16, 4; Luk. 11, 29; Joh. 4, 48)[1].

Im Zusammenhang mit der Lehre von den Wundern wird es uns interessieren, wie E. den Glauben auffaßt, zumal wir sehen, wie bei fast allen Fragen das Vernunftmäßige in den Vordergrund tritt. Er versteht unter Glauben ein Doppeltes. Zunächst ist er für ihn die Belehrung und Überzeugung von den Lehren des Christentums, allein nicht jede Belehrung, nicht jede Überzeugung darf Glaube genannt werden, sondern nur die, welche auf „die bloße Autorität des Lehrers ohne selbstgedachte Vernunftgründe gebaut ist“ (Urchr. III, 186). Andererseits ist der Glaube der Inhalt dieser Belehrung, eine Auffassung, welche E. durch Stellen wie Röm. 3, 28 und Ebr. 11, 3 zu stützen sucht. Fassen wir seine Untersuchung (Urchr. III, 186—195) zusammen, so ergibt sich, daß er Glauben dem „Gehorchen, Raisonieren, Schauen und Wissen“ entgegensetzt. — Man bekommt den Eindruck, daß E.s Auffassung vom Glauben nicht einheitlich ist. Bedenkt man, daß er den Glauben als Gegensatz zum „Raisonieren“ faßt, daß er für ihn ein Aufnehmen von Belehrungen ohne selbstgedachte Vernunftgründe ist, so kommt sein „Glaube“ auf ein „Gefühl“ hinaus. Das erkennt er am Schluß seines „Urchristentums“ selbst an. Er bemerkt hier, daß die kirchliche Lehre: nur der Glaube kann uns von Gott und Unsterblichkeit belehren, nichts anderes heißt, als das Gefühl muß die Gewißheit dieser Belehrungen vollenden. Andererseits aber eifert er gegen einen Glauben, der lediglich Gefühlssache ist. Ich ziehe hier zum Beleg seine Renzension von Schlossers: „Anti-Pope oder Versuch über den natürlichen Menschen“ (Allg. Deutsche Bibl. Bd. 30) heran, in der E. fragt: Sollen wir glauben ohne zu denken? Nein, erklärt er, das ist nicht der Glaube, den

[1] Die Frage, wie es bei der Erklärung der Wunder um die Wahrhaftigkeit der Evangelisten stehe, beantwortet E. dahin, daß diese Kinder ihrer Zeit waren, einer Zeit, in der alle Weisheit, sie sei Lehre oder Geschichte, Offenbarung war, in der ein Weiser als ein Erleuchteter angesehen wurde, der der Natur gebieten konnte. Ferner sei die Art der damaligen Geschichtsschreibung zu berücksichtigen.

Christus und seine Apostel predigen, sie ermahnten im Gegenteil die Vernunft den heidnischen und jüdischen Aberglauben abzuschütteln. Weiter bezeichnet er die rechte Verknüpfung von Verstand und Gefühl als das Charakteristische des Urchristentums, wie wir oben hörten. Die einseitige Betonung des einen oder anderen habe zu Mißständen in der Religion geführt, entweder verliere sich die Religion in Spekulation und scholastische Spitzfindigkeit, oder in Beschaulichkeit und mystische Träumerei. Ich möchte nun fragen: ist das nicht eine einseitige Betonung des Gefühls, wenn ich Lehren auf die bloße Autorität des Lehrers hin annehmen soll?

Wir würden E.s religiöse Stellung unzureichend gekennzeichnet haben, wollten wir seine Abneigung gegen Aberglauben und Schwärmerei unerwähnt lassen. Er hat sein Leben lang gegen diese Übel gekämpft und man kann fast in allen Schriften, die sich irgendwie mit der Religion befassen, diesen Haß feststellen. In einer Rezension der Lavaterschen Schriften (Allg. d. Bibl. Bd. 30) bekennt er: „Ich bin es mir bewußt, wie warm mein Eifer sei gegen alles, was mir schädlicher Irrtum scheint. Schwärmerei auf der einen Seite und Unglaube auf der anderen sollen mich immer bereit finden, die Rechte der Vernunft zu verteidigen und die Lehren der göttlichen Offenbarung rein und unverfälscht zu erhalten“ (cf. S. 83). Es ist nach E. falsch, Schwärmerei und Aberglauben zu unterscheiden oder gar einander entgegenzusetzen[1]. Wenn man, um diese Ansicht zu stützen, auf den Gegensatz von Scholastik und Mystik hingewiesen hat, so deutet E. diese Erscheinung nicht als einen Kampf der Schwärmerei mit dem Aberglauben, sondern sieht darin den Kampf eines selbst erdachten gegen einen

[1] cf. „Über den sittlichen Wert der Empfindsamkeit“ 1786, S. 138ff. Diese Abhandlung bildet die Nachschrift zu dem Werke: „Über den Wert der Empfindsamkeit bes. in Rücksicht auf Romane“ 1786. Dieses Werk aber stammt von Joh. Chr. Friedr. Baehrens. Man hat bisher fälschlich E. als Verfasser angesehen (so auch G. Zart: Der Einfluß der englischen Philosophie S. 122), von dem aber nur die Nachschrift herrührt. Hierdurch wird sich mancher vermeintliche Widerspruch aufklären, so bei Zart, S. 124.

erlernten und gebotenen Aberglauben. In beiden Erscheinungen spielt das Gefühl eine große Rolle, allerdings ist es die krankhafte Seite des Gefühls, die wir mit E. als Empfindsamkeit bezeichnen müssen. Als erste Eigenschaft des Schwärmers bezeichnet er jene unchristliche, kindische Begierde, die Einrichtung der Welt nach seinen kleinen Vorurteilen und Bedürfnissen abändern zu wollen (Allg. d. Bibl. Bd. 30, S. 357), woraus sich die „Wunderliebe“ und „Prophezeihungssucht“ des Schwärmers erklärt. Der Aberglaube ist, wie wir an anderer Stelle ausgeführt haben, eine unrichtige Vorstellung von der Weisheit und Güte Gottes. Während die göttliche Güte das Wohl der Menschen im Auge habe, erklärt er, und sich zur Durchführung ihrer Zwecke auch der Schmerzen bediene, beurteilt jene Empfindsamkeit diese Schmerzen nach dem momentanen Gefühl und sieht in ihnen zwecklose Qualen. — Daß E. gegen den Pietismus eine tiefe Abneigung empfindet, braucht nach dem Angeführten nicht näher erläutert zu werden. Ich verweise hier nur auf die interessante Rezension von Spangenbergs „Leben des Grafen Zinzendorf“ in der Allg. d. Bibl. Bd. 20, S. 99 ff.

Dieser Überblick über E.s Stellung zur Kirchenlehre läßt unschwer erkennen, daß er weder in der Beurteilung der kirchlichen Dogmen, noch in den Schlüssen, die er aus der Exegese der neutestamentlichen Schriften zieht, den kirchlichen Standpunkt teilt. In der Beurteilung der kirchlichen Dogmen geht er von „einigen ausgemachten Vernunftwahrheiten aus“. Was ihnen widerspricht, ist Rest einer barbarischen Zeit oder (cf. die Opfervorstellung) Akkommodation an die jüdische Lehre. Und erwägt man seine Auffassung des Urchristentums, so ist auch hier seine Stellung vorgezeichnet. Von seiner Voraussetzung aus[1]: Gott wirkt nur nach der Natur der menschlichen Seele und den durch die Erfahrung bewährten Gesetzen, muß er jede Offenbarung ablehnen. Daß er sich zur Rechtfertigung seiner Anschauung wesentlich auf den Hebräerbrief, den er für paulinisch ansieht, stützt, sei in vorliegender Arbeit nur festgestellt, nicht bemängelt. Sein Resultat aber ist als unbefriedigend zu bezeichnen: Auf der einen Seite wird das Christentum als

[1] cf. S. 34, 52, 55 f.

das vortrefflichste Religionssystem bezeichnet,[1] auf der andern steht der Satz fest: Aus allem Volk, wer Gott fürchtet und recht tut, der ist ihm angenehm.[2] Einerseits ist Christus eine Persönlichkeit, wie sie weder vorher noch nachher existiert hat, andererseits ist er nur ein Mensch. Was für übernatürlich von der Kirche hingestellt wird, ist entweder eine falsche Auffassung der Zeitgenossen oder historische Ausschmückung. — Diese Auffassung der Bedeutung Christi und seiner Lehre läßt als glaubhaft erscheinen, was K. Fr. Bahrdt in einer Selbstbiographie[3] über ein Gespräch mit E. berichtet: . . . . „ich behauptete, daß denn doch des Sokrates moralische Weisheit mit dem Lehrgebäude des Christentums nicht zu vergleichen sei. Herr E. aber überführte mich, daß Christus keinen wesentlichen Lehrsatz vorgetragen habe, den Sokrates nicht ebenfalls gelehrt hätte.“[4]

Wenn auch E., wie oben (S. 80) angeführt worden ist, erklärt, er habe „die Lehren der göttlichen Offenbarung rein und unverfälscht erhalten“ wollen, so ist damit unsere Meinung nicht widerlegt; denn es fragt sich, was er unter „rein und unverfälscht“ verstanden hat: dem Zusammenhang nach zu urteilen, meint er damit frei von Aberglauben und Schwärmerei. Zeigt es sich aber, daß E. gegenüber dem kirchlichen Offenbarungsbegriff eine entschieden gegensätzliche Stellung einnimmt, dann darf man ihn auch nicht, wie Lessing geneigt ist,[5] zu jenen mehr wohlmeinenden, als klardenkenden Vermittlungstheologen rechnen. Mir scheint es, daß Zeller[6] E.s philosophische Stellung am richtigsten beurteilt hat, insofern als er ihn einreiht zwischen Töllner und Reimarus.

---

[1] cf. Urchr. III, S. 83 ff.

[2] Ap. I, S. 45.

[3] Bd. IV, S. 112.

[4] Bahrdt erzählt weiter: Die Göttlichkeit Christi habe sich trotz der Kritik, die Semler an den bibl. Büchern übte, bei ihm immer noch auf den Gedanken gestützt, daß Christus unmöglich ein so vollkommenes Lehrgebäude selbst erfunden haben könne. Diese letzte Stütze sei durch E. zerbrochen und Bahrdt dann durch Trapp vollends um den Glauben an die Offenbarung gebracht worden.

[5] Lachmann, Bd. IX, 149 f. (cf., S. 71).

[6] Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, S. 295.

III. Eberhards Stellung zur Ethik.

1. Die ethischen Grundbegriffe.

Wenn wir im folgenden einige ethische Grundbegriffe behandeln, so geschieht es in dem Rahmen vorliegender Arbeit mit dem Rechte, daß für E. — wie für die Aufklärer überhaupt — Religion und Moral aufs engste verknüpft sind.[1] Es ist bereits bei der Darlegung des Gottesbegriffes auf diese nahe Beziehung hingewiesen worden, es ist weiter bei der Kritik der kirchlichen Dogmen die Sittenlehre mehrfach gestreift und dabei der oder jener ethische Begriff erörtert worden, da von seiner Definition die Begründung einzelner Anschauungen abhing. Hier soll aus E.s Sittenlehre das Wichtigste ergänzt werden, um so manche seiner kritischen Bemerkungen gegenüber der Kirchenlehre und seine philosophische Stellung besser zu verstehen.

E. beginnt den Grundriß[2] seines Lehrgebäudes mit der Glückseligkeit. Er versteht darunter einen Zustand, in welchem der Mensch wahres Vergnügen ununterbrochen genießt (S. d. V. § 3). Richter über die Wahrheit des Vergnügens ist nicht die Empfindung[3], sondern die Vernunft. Es ist bereits erwähnt (S. 82), daß E. die Glückseligkeit des Menschen von der des höchsten Wesens unterscheidet.

---

[1] Ich möchte hier auf eine Stelle in E.s vermischten Schriften (S. 294) hinweisen, woselbst er sagt: „Ich bemerke eine stete Wirkung und Zurückwirkung der Sittenlehre auf die Religion und der Religion auf die Sittenlehre, die eine erhellt, berichtigt und verstärkt immer die andere. Es ist auch vergebens das trennen zu wollen, was seinem Wesen nach unzertrennlich ist."

[2] cf. Sittenlehre der Vernunft. Berlin 1781.

[3] Mit dem Wort „Empfindung" bezeichnet E. „das ganze untere Erkenntnisvermögen und die dazu gehörigen Veränderungen der Seele" (S. d. V. § 4).

Daß die menschliche Glückseligkeit nichts anderes ist, als die Empfindung eines ungehinderten Fortganges zu immer größerer Vollkommenheit, lehrt uns die Erfahrung; denn weder der „unveränderliche Besitz gewisser Vollkommenheiten ohne weiteres Bestreben", noch das Streben ohne Besitz und Genuß wird Glückseligkeit schaffen (S. d. V. § 17). Wenn wir nicht die bloß körperlichen Vergnügen, sondern die Vergnügen der Einbildungskraft und des Verstandes als wahre und eigentliche Vergnügen erkennen, so werden wir in der Zergliederung des Vergnügens ein Gefühl der Vollkommenheit wahrnehmen. Spürt man den Quellen desselben nach, so findet man, daß die Gründe alles Vergnügens nur in einer leichten und angemessenen Tätigkeit zu finden sind. Diese Tätigkeit unserer Kräfte aber ist ihre Vollkommenheit, also ist die Vollkommenheit die Quelle des Vergnügens. Ist dieses Vergnügen ein wahres, unschädliches, dann ist es ein Bestandteil der Glückseligkeit. Mache dich soviel als möglich vollkommen, ist mithin nach E. ebensoviel als: Suche dein wahres und dauerndes Vergnügen, oder suche deine Glückseligkeit (cf. N. V. S. S. 214[1], S. d. V. § 44). Je nachdem nun, ob eine Handlung die Vollkommenheit fördert oder hindert, ist sie gut oder böse. Eine jede freie Handlung des Menschen muß eine innere (objektive) Sittlichkeit haben, da ihre Güte davon abhängt, ob sie mit dem Wesen, den Eigenschaften und der Bestimmung des Menschen übereinstimmt oder nicht. E. wendet sich damit gegen die, welche nur eine äußere (subjektive) Sittlichkeit (d. h. eine Moralität, die man nicht aus den wesentlichen Bestimmungen einer Handlung herleiten kann) annehmen, die sie entweder (wie Hobbes und Helvetius) aus dem Willen Gottes oder (Pufendorf, Locke, Thomasius, Gundling) aus dem Willen eines menschlichen Regenten herleiten. Die vielen Widersprüche in Sitte und Gesetz der Völker, sowie in den Anschauungen der Moralisten können nicht die innere Sittlichkeit widerlegen, sie erklären

[1] N. V. S. = Neue Vermischte Schriften. Halle 1788 u. vgl. E.s Abhandlung „Über den moralischen Sinn" (S. 182 f.).

sich einmal aus der verschiedenen Kulturstufe der Völker, andererseits aus der ungleichen Einsicht in die Gesetz- und Sittenlehre. Ob die Sittlichkeit bloß von dem Willen Gottes abhänge, kommt nach E. auf die Beantwortung der Frage hinaus: Hängt der Wille Gottes von seinem Verstande ab oder nicht? Es gibt wichtige Gründe, bemerkt er (S. d. V. § 30), warum wir behaupten müssen, daß die innere Sittlichkeit „bloß in der Möglichkeit betrachtet von dem Verstande Gottes und nur in ihrer Wirklichkeit betrachtet von seinem Willen abhängt." Da die Sittlichkeit einer Handlung von dem Wesen des Handelnden und „der dazu mitwirkenden übrigen Dinge" abhängt, so kann Gott sie nur wollen, sofern er sich das Wesen des Handelnden und die übrigen Dinge vorstellt. Der Grund seines Wollens liegt also in der Vorstellung, welche sein Verstand von dem Wesen und der Natur der Dinge hat. Man würde diesen Schluß nicht verstehen, wenn man sich nicht daran erinnert: Für E. ist es ein Grundgesetz des freien Willens, daß er nur das begehrt oder verabscheut, was er sich deutlich als gut bezw. böse vorstellt (cf. S. d. V. § 36). Somit, schließt E., der sich hier an Shaftesbury[1] anlehnt, sind die Naturgesetze nicht willkürlich, sondern notwendig, unveränderlich.

Der Zusammenhang erfordert, daß wir im weiteren den Begriff Verbindlichkeit näher erläutern. E. versteht darunter die moralische Notwendigkeit zu handeln (S. d. V., § 35). Er unterscheidet eine natürliche und eine willkürliche Verbindlichkeit, je nachdem die Beweggründe aus der inneren oder äußeren Sittlichkeit einer Handlung entspringen. Die erstere leitet er aus der oben erwähnten Natur des freien Willens ab: Was wir uns deutlich als gut vorstellen, das begehrt der freie Wille, das Böse verabscheut er. Die willkürliche Verbindlichkeit entsteht dadurch, daß der freie Wille einer Person (auch Gottes) die Beweggründe mit einer Handlung verbindet (S. d. V., § 42). An und für sich ist jede freie Handlung, da sie eine innere Sittlichkeit hat, einer natürlichen Verbindlichkeit fähig. Da aber diese Ver-

[1] cf. Shaftesbury, Inqu.conc. Virtue B I, P III, Sect. II, Th. II, S. 194.

bindlichkeit erst in Kraft tritt, wenn die innere Güte einer Handlung eingesehen wird, so kann, bei der verschiedenen Veranlagung der Menschen, nicht für jeden Menschen jede Handlung eine natürliche Verbindlichkeit haben. Allerdings, betont er, muß jede freie Handlung dem ganzen Menschengeschlecht gegenüber eine Verbindlichkeit haben, sonst würde sie aufhören, eine freie Handlung zu sein. Hat E. die Verbindlichkeit aus der Natur des Menschen hergeleitet, so zieht er auch die Konsequenz, daß es ebenso für den Gottesleugner eine natürliche Verbindlichkeit geben kann, denn die Religion ist nicht unbedingt dazu nötig. Er glaubt damit durchaus keine verfängliche Behauptung aufzustellen, im Gegenteil will er dem Gottesleugner dadurch den Glauben nehmen, er sei zur Unsittlichkeit berechtigt (S. d. V., § 47). Allerdings, räumt er ein, daß die Verbindlichkeit ohne Religion mangelhaft ist. Der Zweck einiger guten Handlungen (z. B. der Todesstrafen) wäre verfehlt ohne die Annahme, daß die Seele unsterblich ist, mithin Gott existiert. Ferner verstärkt die Religion die natürliche Verbindlichkeit dadurch, das sie aus der Einrichtung der Welt Beweggründe gibt, da sie beständig auf den Zusammenhang der Welt mit Gott hinweist (S. d. V., § 50). Ist der Mensch zu guten Handlungen durch seine Natur verbunden, so ist er verbunden, sich vollkommen zu machen. Damit kommen wir auf den eingangs erwähnten Satz zurück, den E. nach dem Vorbild Wolffs als den obersten Grundsatz der Moral hinstellt: Suche den höchsten Grad der Vollkommenheit zu erreichen, der dir möglich ist! Hierauf wird nun die ganze Ethik aufgebaut und zwar gibt ihr E. eine philosophische Grundlage. Wie der Arzt, bemerkt er in seiner Abhandlung über den moralischen Sinn (N. V. G„ S. 215f.), aus der Natur des Menschen beurteilen kann, was jedem Körper förderlich ist, so wird die Vernunft aus der Natur der Seele beurteilen können, was ihr nützlich oder schädlich ist. Das allgemeine Kennzeichen der Moralität unserer Handlungen ist mithin kein anderes, als daß sie entweder unsere Vollkommenheit befördern oder hindern. Er verteidigt das moralische Gesetz gegen den Einwurf, daß sich aus ihm

nicht die geselligen Pflichten herleiten ließen. Wolff[1] hatte es durch Hinweis auf die Erfahrung stützen wollen, daß in der menschlichen Gesellschaft der Teil durch das Ganze verbessert werde. Diese Lösung ist für E. zu einseitig, er antwortet[2] auf den Einwurf im Sinne Platos: Wohltun und allgemeine Gerechtigkeit ist die Quelle meiner Glückseligkeit, nicht um der Vorteile willen, die sie meinem Eigennutze und Ehrgeize gewähren, sondern deshalb, weil sie meiner Seele die verhältnismäßigste Übung ihrer Kräfte und also die größte Summe geistiger Vollkommenheit verschaffen (N. V. S., S. 229; S. d. V., § 44, 45). Die Pflichten gegen andere beruhen somit auf einerlei Grund mit den Pflichten gegen uns selbst. Der ganze Unterchied liegt in dem Zwecke der Handlungen. Wenn wir aber an anderer Wohl arbeiten, betont er, so vermehren wir unsere eigene Vollkommenheit, die wir in dem Vergnügen fühlen[3], das uns die geselligen Handlungen gewähren. Dieses Vergnügen ist seinerseits ein Reiz zu gemeinnütziger Tätigkeit und Aufopferung.

Das Vermögen, die Sittlichkeit einer Handlung aus sich selbst zu erkennen, nennt E. mit Shaftesbury u. a. den moralischen Sinn. Es ist auffällig, wie ausführlich er sich gerade mit diesem Punkte beschäftigt hat. Nicht nur in der Sittenlehre der Vernunft grenzt er deutlich seine Ansicht gegen ähnliche Anschauungen ab, er widmet in den „Neuen vermischten Schriften" diesem Thema eine lange Abhandlung[4] und kommt außerdem im Amyntor ausführlich hierauf zurück. Es handelt sich um die Frage: Ist der moralische Sinn dem Menschen angeboren? In seiner Abhandlung über den moralischen Sinn (N. V. S., S. 183f.) zeigt

[1] Phil. pract. un Vol. 1, § 220.

[2] cf. auch „Amyntor", S. 121.

[3] Vgl. hierzu: „Amyntor", S. 133f. „Lassen Sie in der menschlichen Seele nur zwei Gesetze zu, wovon uns das Selbstgefühl bis zum Augenschein überzeugt". Das erste Gesetz ist, daß wir uns unseres Daseins nur durch das Gefühl unserer Tätigkeit inne werden. Gefühl dieser Tätigkeit muß also Glückseligkeit sein . . . Das Vergnügen, das wir durch die Übung unserer Tätigkeit an einem Gegenstande unserer Liebe genossen haben, tragen wir nach einem andern Gesetze auf den Gegenstand selbst über.

[4] Neue vermischte Schriften, 1788, S. 182—278.

E., daß die Begründung der induktiven und empirischen Moralsysteme unzureichend gewesen ist; er verwirft das epikurische System des Th. Hobbes, sowie die Ansicht R. Cumberlands und bemerkt, daß auch die Auffassung der englischen Gefühlsmoralisten (Hume u. a.), die ein angeborenes Moralgefühl annahmen, aufgegeben werden müsse. Ist sich ein Mensch (N. V. S. 199) der angeborenen Vorzüge des Edlen und Schönen nicht bewußt, stellt er sich selbst auf die tiefste Stufe der vernünftigen Wesen, was kann man mit ihm machen? Mit Gefühl gegen Gefühl läßt sich hier nichts erreichen. Bedenken wir weiter, daß die Urteile des moralischen Gefühls bei den einzelnen ganz verschieden sind, daß das Gefühl bei Entscheidungen oft zweifelt und auch kein Mittel ist, andere zu belehren, so ergibt sich für E., daß nur Vernunftgründe entscheidend sein können. Viele unserer sittlichen Urteile entstehen nicht aus der Erfahrung, sondern aus Vernunftschlüssen, welche die Wahrheit voraussetzen, daß alles, was uns das Gefühl unserer Vollkommenheit, Tätigkeit und Kraft gibt, gut sei. Diesen Begriff von dem, was gut ist, erhalten wir nicht erst durch die äußeren Sinne, ich muß vielmehr in mir selbst etwas als gut und vollkommen voraussetzen, ehe ich dieses Prädikat beilegen kann. Dieser Begriff ist in vielen meiner inneren Empfindungen enthalten, und indem ich über diese reflektiere, so unterscheide ich nach und nach deutlicher das, was in ihnen gut ist, und komme schließlich zu dem allgemeinen Begriffe des Guten und Vollkommenen. Gegenüber Locke betont E. ausdrücklich (N. V. S., S. 260), daß der Mensch keine klare und deutliche Erkenntnis der sittlichen Wahrheiten mit auf die Welt bringe, diese müßten vielmehr, da sie dem Menschen anfangs unbekannt seien, erst nach und nach entdeckt und durch Unterricht fortgepflanzt werden. Mit dieser Darlegung tritt E. in bewußten Gegensatz zu Fr. Hutchesón[1] und H. Home[2], die den

[1] Essay on the Nature and Conduct of Passions and Affections, with illustrations on the moral sense. Ed. IV, London 1756.

[2] Essay on the principles of morality and natural Religion. Edingburgh 1751.

moralischen Sinn als angeborene „Fertigkeit“ und von der Grundkraft der Seele unabhängig ansehen. Die Seele erkannte, wie wir gesehen haben, aus sich selbst die Natur ihres Willens, sie entdeckte „ohne aus sich selbst herauszugehen“, daß ihr Wille nur durch Vorstellung des Guten könne bestimmt werden, ihr eigener angeborener Verstand kann diesen Begriff von ihren innern Empfindungen abstrahieren. Mithin, schließen wir mit E., sind alle Prinzipien, welche die Seele zu ihren sittlichen Urteilen braucht, ihr angeboren. „Angeboren“ aber in dem Sinne, daß sie in den inneren Empfindungen der Seele „eingewickelt liegen“. „Der moralische Sinn ist also, wie alle anderen Vermögen einer wirklichen Seele kein bloßes Vermögen, sondern er enthält die Begriffe und Urteile, die durch ihn können klar gemacht werden, aber nur dunkel und unentwickelt; sie werden also durch die äußeren Empfindungen nicht ganz neu hervorgebracht, sondern nur auf ihre Veranlassung entwickelt“ (S. d. V., § 54, 2). Ich möchte nur vorübergehend bemerken, daß sich bei E., wie bei Sulzer und Mendelssohn, Moral und Ästhetik eng berühren. So bringt er den moralischen Sinn mit dem Schönheitssinn in nahe Beziehung, beide, sagt er (S. d. V., § 56), sind die lebhaft empfindende Vernunft. An einer anderen Stelle (Theorie des Denkens und Empfindens 1786, p. 93) ist nach ihm Güte das als Ebenmaß empfundene Schöne. (Vgl. auch hierzu Amyntor S. 78f., Anm. 18.)

Man könnte meinen — deshalb ist hier dieser Punkt ausführlicher behandelt worden — der moralische Sinn und Gewissen seien völlig identisch, und doch macht E. einen Unterschied zwischen beiden. G. Zart[1] weist, um die Verschiedenheit zu zeigen, auf den Amyntor hin, doch ist hier (cf. VIII, S. 24) E. nicht klar in seiner Definition. In der Sittenlehre der Vernunft (§ 70) versteht er unter dem Gewissen des Menschen die Zurechnung seiner eigenen Handlungen, oder die Vernunft, sofern sie die Sittlichkeit unserer eigenen Handlungen beurteilt. Es unter-

[1] Einfluß der engl. Philosophen seit Bacon . . . S. 123. 1881.

scheidet sich also dadurch von dem moralischen Sinne, daß es der engere und subjektive Begriff, letzterer aber der weitere Begriff und objektive Richter ist. Denselben Unterschied macht er an einer anderen Stelle, nämlich in seiner Schrift: „Versuch einer genaueren Bestimmung des Streitpunktes zwischen Herrn Prof. Fichte und seinen Gegnern" (cf. S. 86).[1] Da das Gewissen den Menschen in den Stand setzt, seine innern, freien Handlungen nach innern Gesetzen zu beurteilen, so kann man von einem Gericht bez. Richterstuhl des Gewissens (forum conscientiae oder der Vernunft) sprechen. Ein Urteil des Gewissens ist der Schlußsatz eines Vernunftschlusses, bei dem das Gesetz in dem Obersatz, die Handlung aber in dem Untersatz enthalten ist (S. d. V., § 69, 163).

Die Begriffe von Pflicht, Tugend, Sünde sind bereits in der Kritik der kirchlichen Dogmen gestreift worden. Darum sei hier nur einiges ergänzend bemerkt. In der Lehre von den Pflichten (cf. S. 60) scheidet E. zwischen inneren und Zwangspflichten. Gott gegenüber kennt er keine Zwangspflichten, eine Handlung ist nur dann eine Pflicht gegen Gott, wenn wir die Beweggründe dazu aus der Verherrlichung Gottes hernehmen. Eine lebendige Gotteserkenntnis kann von einem andern nicht erzwungen werden (S. d. V. 89).

Unter der Tugend versteht E. die Vollkommenheit[2] der vernünftigen Natur des Menschen, oder die Übereinstimmung der Fertigkeiten der menschlichen Seele mit den Naturgesetzen (V. S. 269, S. d. V. 96). Da die Naturgesetze durch die Vernunft erkannt werden, so ist die Tugend die Übereinstimmung dieser Fertigkeiten mit der Vernunft. Letztere erhält durch sie ihre größte Vollkommenheit (S. d. V. § 96, Ap. I, 45 f).

Mit dem Begriff Sünde verbindet E. keine religiöse Vorstellung, sondern bezeichnet damit eine freie Handlung,

[1] Halle 1799, S. 86 u. cf. Amyntor, S. 98.

[2] Da aber Vollkommenheit in der Erhöhung der Kräfte besteht, so definiert E. hier die Tugend auch „als die erhöhte Kraft meiner Seele"; cf. S. 296.

die das Gegenteil einer Pflicht ist. Der Begriff einer Beleidigung Gottes kann nach ihm nur insofern auf die Sünde angewendet werden, als „jede Sünde einer natürlichen Verbindlichkeit und einem Naturgesetze, folglich einem göttlichen Gesetze und einer Pflicht gegenüber Gott entgegen ist“ (S. d. V. § 106).

Zum Schluß sei seiner Lehre von der Freiheit Erwähnung getan, in der er den „Widerspruch zwischen Gefühl und Vernunft“ zu vereinigen sucht. Während uns das Gefühl und der gesunde Menschenverstand sagen, unsere Entschließungen sind frei, lehrt uns die Vernunft (V. S. II, 172) es ist alles bestimmt, auch die freiesten Handlungen; denn diese werden im göttlichen Verstande ohne jeden Zeitunterschied vorgestellt. Was hilft es uns, fragt er (V. S. II, 175), wenn wir beratschlagen, unsere Entschließungen nach dem zu benennen, wovon wir kein Anschauen haben können, anstatt nach dem, was uns unser Gefühl sagt. Das Gefühl vereinigt, was der grübelnde Verstand, der einseitig urteilt, trennt. Er ist sich bewußt, daß die Handlung solange in der Gewalt des Menschen stehe, als sie noch nicht geschehen ist, daß der Mensch sich nach beiden Seiten entschließen kann, und sich nach der Seite entschließen wird, zu der ihn die meisten und besten Gründe bestimmen. Unterscheidet man zwischen einer physischen und einer moralischen Notwendigkeit, so können wir behaupten, daß die moralische der Freiheit nicht entgegensteht, auch dann nicht, „wenn wir die Entschließungen der Seele als Begebenheiten betrachten, die in den allgemeinen Zusammenhang der Dinge gehören.“ Hieraus folgt, daß die Urteile der Vernunft, wenn sie recht verstanden werden, auch bei den freien Handlungen des Menschen dem Gefühle und den Urteilen des gesunden Menschenverstandes nicht widersprechen, ja E. legt in weiterer Ausführung klar, daß auch die moralische Sprache, die sich auf unser Gefühl gründet, und „die damit übereinstimmende praktische Handlungsweise in Zurechnung, Bestrafung und Belohnung mit den richtigen Urteilen der tiefsinnigen Vernunft übereinstimmt.“ E. ist

hier vermutlich von Tetens beeinflußt (cf. dessen Philos. Versuch über die menschl. Natur u. ihre Entwicklung 1776/77; II, 59, 64, 143).

Die eigentliche Sittenlehre E.s ist nichts als eine Pflichtenlehre, die er in drei Teile scheidet: Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst, und drittens gegen andere Menschen. Der erste Teil, der für uns allein in Betracht kommen könnte, bietet nichts wesentlich Neues, was nicht an anderer Stelle bereits erörtert oder angedeutet worden wäre. Einige kurze Bemerkungen mögen genügen: Unter Religion versteht er den Ruhm Gottes (größere Erkenntnis seiner Vollkommenheiten) und seine Verherrlichung. Die Verbindlichkeit zur Religion ist bereits gestreift worden, E. führt einen dreifachen Grund für sie an. Erstens macht uns die vollkommene Gotteserkenntnis selbst vollkommen, ferner fördert die Religion unsere Glückseligkeit dadurch, daß sie unsere Vollkommenheit und das wahre Vergnügen stärkt und drittens vermehrt sie die Beweggründe zu unsern Pflichten und erleichtert dadurch ihre Erfüllung. Um den Ruhm Gottes zu fördern, muß unsere Gotteserkenntnis vervollkommnet werden. Jede Erweiterung und Verbesserung der Vernunft-, wie der Erfahrungserkenntnis, wird von ihm als eine Verbesserung der Gotteserkenntnis hingestellt. Damit will er sowohl den hohen Wert der Wissenschaft beleuchten, als ihr den rechten Weg zur Veredlung zeigen. Aller vernünftige Unterricht, betont er, ist zugleich Unterricht in der Religion. Er verlangt in der Gotteserkenntnis Wahrheit, Deutlichkeit und Lebhaftigkeit, und vor allem Gewißheit. Wer letztere nicht durch Vernunftgründe erlangen kann, der muß sich mit der moralischen Gewißheit begnügen, die hinreicht, um vernünftig zu handeln (S. d.V., § 136).

Die Darstellung der Sittenlehre zeigt deutlich, wie weit sich E. auch hier von der kirchlichen Lehre entfernt[1], wie

[1] Hettner unterscheidet unter den Aufklärern, die er als Moralisten schlechtweg bezeichnet, drei Klassen. Er bezeichnet hierbei sehr richtig Eberhard und Joh. Heinr. Schulz als diejenigen (und zwar die der 1. Klasse), welche den Kampf um die Unabhängigkeit der natürlichen Sittenlehre gegen die Einsprüche der kirchlichen Glaubenslehre geführt haben (Lit.-Geschichte des 18. Jahrh. III., 2, S. 249).

eng er sich andererseits an Wolff anschließt. Die menschlichen Handlungen sind an sich gut und böse, ohne jede Beziehung zur Religion. Der Maßstab ist das Wesen des Menschen, genauer die Vollkommenheit der Seele. Die Religion erhöht zwar den Wert des einzelnen, bedingt ihn aber nicht. Damit werden wir auch verstehen, wie E. dazu kommen konnte, so warm für die Seligkeit der Heiden einzutreten. Wird der Wert des menschlichen Tuns und Denkens lediglich am Wesen des Menschen gemessen, dann kann es keine Vorrangstellung des Christen geben. Zudem ist der Begriff der Seligkeit ein völlig anderer, als der des Christentums. Die Seligkeit ist für E., wie wir sahen, ein ungehinderter Fortgang zu immer größerer Vollkommenheit, Gott besitzt die höchste Seligkeit, die physische Vollkommenheit. Jenes transzendente Gut des Christentums ist also für E. ein irdischer Genuß. Hier ist der Einfluß Wolffs unverkennbar (cf. Moral, § 44; Th. n. I, § 108f.). — Von seinem Lehrer weicht er hauptsächlich darin ab, daß er der Ethik eine psychologische Begründung gibt. „Wir können die Begriffe von Bewegungsgrund, Verbindlichkeit, Pflicht, Gesetz, Tugend, Gewissen u. a. nur dadurch erhalten, daß die Seele sich selbst zum Gegenstande ihrer Beobachtung nimmt", bemerkt er im Amyntor (Anm. 19, S. 98). Von Mendelssohn (bez. Sulzer) zeigt er sich darin beeinflußt, daß er die Moral in enge Beziehung zur Ästhetik setzt. Dadurch aber, daß er in seiner Sittenlehre nur die Vernunft entscheiden läßt, tritt er in einen gewissen Gegensatz zu den Empiristen seiner Zeit.

b) Religion und Staat.

Die Aufklärung kündet sich auf politischem Gebiete dadurch an, daß sich die Anschauung des Grotius, der Naturrecht, Völkerrecht, Staatsrecht und natürliche Moral unabhängig von der Offenbarung auf die natürliche Erkenntnis des Menschen gründet, mehr und mehr Bahn bricht.[1] Der Staat ist keine göttliche Stiftung, sondern das Werk mensch-

[1] cf. Troeltsch, Artikel „Aufklärung" der protest. Realenzyklopädie. Bd. II, 3. Aufl.

licher Vernunft, ein Vertrag. Locke brachte diese Auffassung zur Herrschaft in der europäischen Bildung, nachdem schon Pufendorf ihr in Deutschland vorgearbeitet hatte. Chr. Thomasius und J. H. Böhmer bahnten mit ihrer territorialistischen Auffassung des Staatskirchenrechts den modernen Toleranzstaat an, während Pfaff und Mosheim für die naturrechtliche Auffassung der Kirche eintraten, nach der die Kirche nichts anderes als eine durch Vertrag entstandene Genossenschaft ist. Das Verdienst, diese Ideen, wenn auch in mannigfach abgeänderter Form, zur Kenntnis des gebildeten Volks gebracht zu haben, gebührt in Deutschland den Popularphilosophen. So liefert auch Eberhard ein Beispiel dafür, wie jene Gedanken dem gebildeten Laien verständlich gemacht wurden. Er hat sich mit politischen Fragen des öfteren beschäftigt, ich verweise auf seine Schrift: „Über Staatsverfassungen und ihre Verbesserung" Bd. I und II, auf einzelne Abhandlungen im „Philos. Magazin", sowie auf seine Apologie des Sokrates Bd. II, c. 2, 3, (u. a. cf. S. 3). Wir können in unserer Arbeit nicht auf die rein politischen Probleme eingehen, sondern werden ihm nur soweit folgen, als er das Verhältnis von Staat und Religion berührt.

Pufendorf[1] und Locke[2] hatten behauptet, daß der Zweck der bürgerlichen Gesellschaft der sei, dem Bürger Sicherheit zu bieten, jede Beförderung der Religion aber sei von den Staatsinteressen auszuschließen, da durch die Religion die Rechte des Gewissens geknechtet würden. Dieser Ansicht tritt E. entgegen, da ein derartiger Vorwurf nicht gegen die Religion als solche, sondern nur gegen die hierarchische Kirche erhoben werden dürfe. Die Religion als solche ist dem Staate immer wohltätig: Es kann ihm doch nichts zuträglicher sein, als daß seine Bürger den Glauben an eine vergeltende Vorsehung haben, einen Glauben, erläutert E., der die staatlichen Gesetze nicht nur sanktioniert, sondern auch ergänzt, dadurch, daß er auch den innern Menschen zu bilden vermag. (Über Staatsverf. I,

[1] S. Pufendorf, De habitu religionis ad. vitam civilem, cap. 5.

[2] Locke, Brief über die Religionsduldung, und s. Buch: on Goverment, Ch. VIII.

18, 137). In der Religion sieht er weiter ein wirksames Gegengewicht gegen die Vergnügungssucht der oberen Schichten, wie gegen die Roheit der unteren und zwar deshalb, weil sie den Menschen mit „unsinnlichen" Vergnügen bekannt macht und ihm jederzeit ein festes, sittliches Ideal vor Augen stellt. Um jene einseitigen Anschauungen Pufendorfs und Lockes zu widerlegen, weist er auf die römischen und griechischen Republiken hin, in denen man weder Religionskriege noch theologische Streitigkeiten gekannt habe[1]; er führt ferner die freie edle Gestalt des Urchristentums vor Augen und untersucht des näheren, woher die Intoleranz des Christentums komme. Der 1. Grund, meint er, liegt darin, daß die verschiedenen kleinen Gemeinden der Christen allmählich in eine einzige, große Gesellschaft zusammengebracht wurden (Ap. II, 41.) Die Lehreinigkeit der Kirche ist für ihn ein Unding. Je mehr eine Gesellschaft wächst, desto mehr hemmt der unerleuchtete Teil den erleuchteteren. Darum verlangt er entweder Freiheit für verschiedene Anschauungen, oder so viel kleine Gesellschaften, als sich wegen der Ähnlichkeit der Ansichten zusammentun wollen. Man hat völlig vergessen, daß die kirchliche Gesellschaft wie jede andere durch Vertrag entstanden ist. Da aber ein Vertrag nur über äußere Handlungen abgeschlossen werden kann, so ist die kirchliche Einheit nur eine äußerliche, Glaube und Überzeugung ist dagegen Sache des einzelnen. Den 2. Grund für die Intoleranz glaubt E. darin zu finden, daß die Anzahl der Glaubenslehren ins Unendliche vermehrt worden ist. Der Glaube an die Allgemeinheit der göttlichen Gnade würde auf diese Weise in den Hintergrund gedrängt.[2] Werde der Wert des Christen nach den Foliobänden kirchlicher Gesetze bestimmt, bemerkt er treffend, dann wird selbst Johannes kaum ein Christ gewesen sein. Nachdem E. dargelegt hat, worin die Intoleranz ihren Grund hat, untersucht er, was sich aus den Grundsätzen des Staatsrechts für und wider die Duldung verschiedener Religionsmeinungen herleiten läßt. Die Gesetze,

[1] cf. Über Staatsverfassungen und ihre Verbesserung, S. 134.

[2] Hierbei zitiert er Dippel als Gesinnungsgenossen.

die der Staat hinsichtlich der Religionsfreiheit vorschreibt, müssen nach E. aus den Zwecken der Kirche und der bürgerlichen Gesellschaft hergeleitet werden. Diesen Zweck einer Religionsgemeinschaft bestimmt er dahin, daß gemeinsam Gott besser erkannt, und gottesfürchtige, tugendhafte Empfindungen geweckt und unterhalten würden. Daß diese Absicht nur durch Belehrung des Verstandes, nicht mit Hilfe von Strafen und Autoritätszwang erreicht werden kann, muß für E. nach dem, was wir bisher gehört haben, feststehen. Ohne Gebrauch der Vernunft kann niemand zur wahren Gotteserkenntnis gelangen. Gerade die Erkenntnis Gottes — er weist hierbei auf die gleiche Ansicht Malebranches[1] hin — die nicht bei erlernten Worten stehen bleibt, sondern die in dem Sichtbaren das Unsichtbare anschaut, veredelt die vernünftige Natur des Menschen (Ap. II, 90). Es wäre darum zu wünschen, daß der Grundsatz des Protestantismus, sich in Glaubenssachen keiner Autorität zu unterwerfen, von den Bekennern nie aus den Augen gelassen worden wäre. Hieran knüpft E. die interessante Bemerkung, „wir müssen aber gestehen, die wahren Grundsätze der Religionsduldung verstanden die Reformatoren nicht“ (Ap. II, 112); denn sie gründeten ihr Recht, geduldet zu werden, auf die Wahrheit ihrer Lehre. Damit blieb das Toleranzsystem der lateinischen Kirche in der protestantischen fortbestehen, nur mit der Veränderung, daß die Gerichtsbarkeit der weltlichen Obrigkeit übergeben wurde, die nach Anweisung der Kirche urteilt. Das Recht der Wahrheit geltend zu machen ist nach E. grundfalsch, da jeder seine Ansicht für wahr halte, so sei der Streit gegeben. Wer heute auf Grund dieses Rechts unterdrückt worden ist, werde morgen, hat er die Macht in Händen, auf Grund des gleichen Rechtes zum Unterdrücker. Er glaubt hierfür in Beza ein Beispiel zu haben (Ap. II, 123). Soll es eine Freiheit zu denken geben, dann muß der Irrende wie der Nichtirrende dasselbe äußere Recht haben. Dieses Recht des irrenden Gewissens (cf., S. 57) ist zwar schon von Bayle und Grotius verfochten, aber für E. unzureichend begründet worden. Pufendorf und Locke,

[1] Rech. de la Ver. L, 4, Ch. 6.

welche die Frage der Religionsduldung wieder aufrollten, haben, wie wir sahen, sie einseitig beantwortet. E. ergänzt ihre Ansicht dahin, daß der Zweck der bürgerlichen Gesellschaft nicht bloß die Erhaltung des Lebens, der Freiheit und äußeren Güter, sondern die Beförderung der ganzen Glückseligkeit, die durch die Gesellschaft möglich ist, sein muß. Dann aber hat der Staat auf die Bedürfnisse der menschlichen Seele Rücksicht zu nehmen. Es liegen ihm somit hinsichtlich der verschiedenen Religionsmeinungen hauptsächlich zwei Pflichten ob. Erstens muß der Staat den Bürger in seinem Rechte zur Religion schützen, da dieses ein angeborenes, natürliches Recht ist. „Da der Mensch bereits als Mensch die Pflicht hat, seine Seele durch die Erkenntnis Gottes zu veredeln, so muß er," erläutert E. (Ap. II, 120), „als solcher auch das vollkommene Recht haben, dabei seinem Urteile zu folgen; es würde wider die natürliche Gleichheit sein, wenn er ungestraft darin von einem andern könnte gekränkt werden". Wird der Mensch Bürger eines Staates, so kann ihm dieses Recht nicht genommen, sondern nur der Schutz desselben auf den Staat übertragen werden. Soll die Freiheit des Urteils einen Sinn haben, so muß sie sich natürlich auf die öffentliche Mitteilung erstrecken. Der Anspruch auf Schutz des Staates hat nicht in der Wahrheit des Privaturteils seinen Grund, sondern in seiner Unschädlichkeit gegenüber Rechten anderer Menschen. Von dieser Voraussetzung aus wird man verstehen können, daß E. den Kampf des Staates gegen den Atheismus für berechtigt erklärt (Über Staatsverf., c. 18). Er teilt hierin den Standpunkt Mendelssohns, bez. Lockes (cf. Sander, Die Religionsphilosophie Mendelssohns 1894, S. 35). Er räumt zwar ein, daß mit der Lehrfreiheit dem Irrtum Tür und Tor geöffnet sei, gleichwohl hält er den bisherigen Brauch des Staates, ihn durch Lehrvorschriften zu bekämpfen, für verwerflich. Tauchen falsche Lehren auf, dann darf der Staat nur durch Belehrung gegen sie kämpfen. Damit kommen wir zur zweiten Pflicht, die E. der bürgerlichen Gesell-

[1] cf. Über Staatsverf. und ihre Verbesserung II, c. 32, und Philos. Magazin. I, S. 33 ff. sowie Phil. Mag. Bd. III, S. 37 ff. (Staat u. Aufklärung).

schaft auferlegt: Es muß dem Bürger Gelegenheit gegeben werden, sich zu belehren. Merkwürdigerweise erwähnt er in diesem Zusammenhang den Maßstab, nach welchem eine positive Religion zu beurteilen ist, nicht. Er verbreitet sich darüber in einem Gespräch mit dem ihm geistesverwandten Steinbart (cf. „Über Wahrheit und Irrtum", Verm. Schriften, Bd. II). Da wir über den Sinn vieler Religionslehren in der Bibel nicht hermeneutisch gewiß werden können, so müssen wir sie an dem Maßstab der Vernunft als dem untrüglichen Kennzeichen der Wahrheit messen. Mit ihrer Hilfe können wir die Lehren eines positiven Religionssystems unterscheiden in 1. notwendige Vernunftwahrheiten; 2. wahrscheinliche Sätze, oder solche, die aus der Vernunft weder als wahr noch als falsch erkannt werden; 3. unwahrscheinliche und 4. falsche. Darnach bestimmt E. das Kriterium für den wahren Wert einer positiven Religion: „Je mehr reine Vernunftwahrheiten sie enthält, je mehr sie dem Gebrauche der Vernunft in der Untersuchung ihrer Lehren günstig ist, desto mehr wird sie Empfehlung verdienen (cf. S. 34). Die Glaubensvorschriften haben für ihn nur dann Wert, wenn sie zur Erhaltung des Friedens dienen. Das wird allerdings nur dann möglich sein, wenn sorgfältig geschieden wird zwischen dem, was der Laie zur Erbauung wissen muß, und dem, was für die Bildung des Theologen wichtig ist (Ap. II, 131). Im großen ganzen hält E. nicht viel von formulierter Glaubenslehre; denn da, bemerkt er sehr richtig, wo die Religion gebraucht wird, tut ein Kraftwort mehr, als alle Schultheorie.

Eingehend behandelt E. die Stellung der Kirche zur Aufklärung.[1] Der Abscheu, den man infolge der französischen Revolution vor der Aufklärung hat, ist völlig unbegründet, da die wahre Aufklärung nichts mit der Frivolität und dem Leichtsinn, die dort ans Licht traten, zu tun hat. Nach ihm besteht die wahre Aufklärung „in der Vermeidung der Irrtümer und in der Vermehrung der deutlichen und richtigen Kenntnisse aus den angemessensten Wahrheitsgründen"

[1] 1. cf. Über Staatsverf. u. ihre Verbesserung II, c 32. u. Philos. Magazin I, S. 33 ff., sowie Phil. Mag. Bd. III, S. 37 ff. (Staat und Aufklärung).

(Phil. Mag. I, S. 39). Sie muß damit anfangen, nichts für wahr zu halten, als wovon uns nach sorgfältiger Prüfung Vernunft, Erfahrung oder vernünftiger Glaube überzeugt. E. untersucht, ob die Aufklärung in der Religion bei dem gegenwärtigen Zustande der Gesellschaft allgemein werden kann und darf. Er hat, wie er selbst hervorhebt, nur die Vergangenheit und Gegenwart im Auge, weil die Erfahrung bei derartigen Entscheidungen die wichtigste Rolle spielt. Die Religion ist nicht das Privilegium eines Standes, sondern geht alle Menschen an, mithin ist die Verpflichtung zu ihrer Erkenntnis allgemein. So wenig aber jeder Stand in den übrigen Wissenschaften gleich aufgeklärt sein kann, da die Erkenntnis grundverschieden ist, ebensowenig kann dies in der Religion der Fall sein. Es muß daher eine Religion der Gebildeten und der Ungebildeten geben. Dieser Unterschied muß sich notwendig in der Art ihrer Beglaubigung zeigen. Nur die Gebildeten werden zu der vollen Tiefe der Religionserkenntnis vordringen können, die übrigen werden durch die Autorität überzeugt. Mag das nach dem, was wir oben gehört haben, sonderbar klingen, so erhalten diese Sätze dadurch ihre Erklärung, daß E. hier die Religion der Vernunft im Auge hat, d. h. die Religionswahrheiten, deren Erkenntnis eine Übung der Vernunft voraussetzt.[1] Diese haben nach E. für den Unaufgeklärten größtenteils keine anderen Überzeugungsgründe als die Autorität seines Lehrers. Er gibt zu, daß diese Überzeugung nicht die gründlichste ist, doch glaubt er nicht, daß darunter ihre Kraft leide. Daß er eine Aufklärung in der Religion nur den Gebildeten zuerkennt, hat weiter darin seinen Grund, daß er eine halbe Aufklärung, die sich nur auf wenig Wissen gründet, in der Religion für besonders gefährlich hält. Sie ist gerade groß genug, sagt er mit Recht, um das Gebäude unserer Ruhe und Tugend zu erschüttern, sie reicht aber nicht aus, dieses Gebäude durch dauerhaftere Stützen zu befestigen (Phil. Mag. I., 52). Hat nun die Kirche ein Recht, die Grenzen der Aufklärung zu bestimmen? Die Beantwortung dieser Frage zeigt E. als einen Denker der modernen Zeit. Die

[1] cf. S. 287.

Kirche kann den Lehrer nicht durch Entsetzung von seinem Lehramte nötigen, sich innerhalb gewisser Grenzen zu halten (Phil. Mag. I, 59). Da die Wissenschaften durch ununterbrochene Forschung den Kreis unserer Kenntnisse erweitern und vervollkommnen, und dieser Fortschritt notwendig auf die Religion Einfluß gewinnen wird, so darf die Kirche diesen Fortschritt nicht hindern, sonst muß der Abstand zwischen der Religion der Gebildeten und der der anderen so groß werden, daß eine gemeinsame Erbauung ausgeschlossen wäre, die Gottesdienste würden allmählich den Unmündigen, den Schwachen am Geiste überlassen bleiben. Hat eine tiefere Kritik, Geschichtsforschung, Psychologie oder Naturlehre neue allgemein erkannte Wahrheiten, die mit den Glaubensvorschriften in Widerspruch stehen, zur Kenntnis der Gesellschaft gebracht, so kommt ein gewissenhafter Lehrer in die peinlichste Verlegenheit. Die Kirche kann ihn nur dadurch solcher Schwierigkeiten überheben, daß sie sich auf ihren allgemeinen Zweck einschränkt, d. h. die Glieder der Kirche müssen sich mit dem Lehrer über die praktischen Hauptwahrheiten der Religion — die ihre äußere Beglaubigung durch die Bibel erhalten — einigen. Es muß sich nach E. der gemeinsame Gottesdienst auf die Erkenntnis eines einzigen, unsichtbaren Gottes, einer allwirkenden Vorsehung, allweisen Regierung und eines künftigen Zustandes der Vergeltung gründen. Sobald sich die Vereinigungsformel auf „subtilere" Lehrmeinungen einläßt, die oft ein Gegenstand gelehrter Streitigkeiten und dem Christen unverständlich sind, so richtet sie nur Schaden an. Da die Unveränderlichkeit der Lehre die Religion nicht vollkommener macht, so hat auch der Staat kein Recht, den Lehrer der Kirche durch Glaubensvorschriften zu binden, weder als Stellvertreter der Kirche, noch als Staat.[1]

Was wir eingangs als charakteristisch für die Aufklärung, sofern sie sich auf politischem Gebiet bemerkbar

[1] E. sucht dieser Anschauung eine biblische Begründung dadurch zu geben, daß er das Wort: Man soll Gott mehr gehorchen als den Menschen, in dem angeführten Sinne auslegt.

machte, hingestellt haben, finden wir teilweise auch in E.s Darlegungen wieder. Ich weise hierbei auf die Betonung der Toleranz und ihre Begründung auf die allgemeinen Menschenrechte hin, ferner auf seine Auffassung der Kirche als einer durch Vertrag entstandenen Gemeinschaft. Auch jene Hauptlehren der Religion, auf die sich der gemeinsame Gottesdienst gründen soll, werden von den Aufklärern größtenteils anerkannt. Die ruhige Beurteilung und Würdigung der Religion aber ist besonders hervorzuheben. Die Auffassung, die E. von der Aufklärung hat, beweist, daß sich für ihn Aufklärung und Religion wohl verträgt, daß er auf Grund der Aufklärung nicht gegen das Christentum als solches, sondern gegen das herrschsüchtige Kirchentum Stellung nehmen will. Sein warmes Eintreten für Denk- und Redefreiheit des Lehrers ist mehr als trockene Untersuchung einer kirchenpolitischen Frage, es ist persönliche Verteidigung gegen die Orthodoxie.

IV. Schlußbemerkung.

Überblicken wir die gesamte Darstellung, so fällt ein Doppeltes in die Augen: Die starke Abhängigkeit E.s von Wolff und andererseits der unverkennbare Einfluß der Engländer (Shaftesbury). Im einzelnen ist bereits darauf hingewiesen worden, an welchen Punkten diese Kennzeichen besonders zutage treten, und dabei auch das Abweichende festgestellt worden. Hier sei ergänzend auf folgendes hingewiesen:

Die Konsequenzen, die in der Wolffschen Philosophie lagen, hat E. gezogen. Während man bei Wolff ein gewisses Schwanken in seiner religiösen Stellung feststellen kann, indem er einerseits die Vernunftwahrheiten als die einzige Norm anerkennt, andrerseits die Offenbarung nicht leugnen will und jeder Anwendung dieser Grundsätze auf die Offenbarung aus dem Wege geht,[1] macht E. den Versuch, die christliche Lehre von dem Vernunftwidrigen zu säubern. Offenbarungsbegriff, Wunder, Messianität Jesu, Trinität werden im biblischen Sinne geleugnet, die kirchlichen Dogmen auf ihren vernunftgemäßen Gehalt geprüft und je nach ihrer Brauchbarkeit umgedeutet oder gestrichen. Dabei aber muß hervorgehoben werden, daß E. seine Untersuchung nicht in leichtfertig-frivoler Weise führt, im Gegenteil Gründe und Gegengründe reiflich erwägt. Den Worten der Schrift sucht er — wenn auch mit gewissem Zwang — einen vernunftmäßigen Sinn unterzulegen. In der Exegese zeigt er sich freier als Wolff, er hat von Semlers Textkritik offenbar gelernt. Ist eine vernunftgemäße Deutung nicht möglich, dann erklärt er die Worte entweder für spätere

[1] cf. Heilemann, Die Gotteslehre des Chr. Wolff. Leipzig 1907, S. 51.

Zutat oder für geschichtlich bedingtes Mißverständnis. Hierbei fehlt ihm, wie ja den meisten Aufklärern, ein tieferes geschichtliches Verständnis. So erklärt er — um ein Beispiel herauszugreifen — Augustins Lehre von der Erbsünde beruhe auf einer falsch verstandenen Textstelle (Röm. 5, 12). Das heißt aber, wie schon Gaß (Gesch. d. Dogm. IV, S. 225) richtig bemerkt hat, eine mitbestimmende Ursache zur ausschlaggebenden machen (Vgl. weiter E.s Rez. von Spangenbergs Leben des Grafen Zinzendorf, und sein Urchristentum).

Wenn E. glaubt, das Urchristentum aus der geschichtlich verunstalteten Religion herausgeschält zu haben, wenn er im besten Glauben das reine Christentum gegen das herrschsüchtige Kirchentum zu verteidigen sucht, so hat er doch tatsächlich nicht das Urchristentum, sondern ein vom Geiste der Aufklärung umgemodeltes Christentum im Auge. Daraus erklärt sich auch, wie ihm das eigentlich Charakteristische des Christentums verborgen blieb, wie er zum Heidentum (im Gegensatz zu Wolffs engherzigem Standpunkt)[2] eine derart freie Stellung einnehmen konnte.

Auf der anderen Seite aber verdient die edle Begeisterung hervorgehoben zu werden, mit der E. gegen alles kämpft, was seiner Meinung nach der wahren Lehre Christi entgegenstand. Er wendet sich gegen zwei Seiten: Einmal gegen das herrschsüchtige Kirchenregiment und den spitzfindigen Dogmatismus (cf. Ap. d. Socr.), andererseits gegen Atheismus (Amyntor), Schwärmerei und Aberglauben (Geist des Urchr.). In diesem Kampfe liegt auch E.s historische Bedeutung. Seine rein wissenschaftlichen Leistungen traten in dem Zeitalter eines Kant in den Hintergrund und wurden vergessen. Aber seine freie Stellung zur Kirche, seine offene Kritik der orthodoxen Anschauungen, seine Betonung der Toleranz, sowie die Aufforderung zu nüchterner Religiosität, das sind Gedanken, die er den Gebildeten unter dem Volke eindrucksvoll zu machen wußte, Gedanken, die Wurzel schlugen und erhalten blieben. So geißelt er als einen schweren Fehler seiner Zeit, daß die rauhe Kraft des Deutschen gewichen und eine Gefühlsduselei an ihre Stelle

[1] cf. V. G. § 1082, Th. n. § 646, 661 ff.

getreten ist. Er verspottet den religiös-schwärmerischen Geist der Zeit, daß er geschickt sei, den Kalender mit Heiligen zu bevölkern[1], aber sich zu einer tatkräftigen, echten Religion nicht aufzuschwingen vermöge. Er führt den Gebildeten das leichtfertige Urteilen der Franzosen vor Augen und weiß ihnen das Wertvolle der Religion in geschickter Weise nahezulegen.

Der Kampf gegen dogmatische Engherzigkeit auf der einen Seite, andererseits aber der Ernst, mit dem religiöse Fragen behandelt werden, zeigen uns E. als einen Typus wahrer, deutscher Aufklärung.

---

[1] Geist des Urchr., S. 385.

Lebenslauf.

Ich, Friedrich Karl Lungwitz, bin am 20. April 1885 in Dresden-A. geboren als Sohn des Postmeisters, Kaiserl. Rechnungsrates Ernst Robert Lungwitz und seiner Frau Anna geb. Wolf. Ich bin evang. luth. Konfession und sächsischer Staatsangehöriger. Meine Gymnasialbildung erhielt ich, da mein Vater nach Waldenburg (Sachsen) versetzt worden war, auf dem Gymnasium zu Zwickau, das ich von Ostern 1897—1905 besuchte. Hierauf bezog ich die Universitäten Leipzig und Halle, um Theologie zu studieren und hörte Vorlesungen bei den Herren Professoren: Brieger, Guthe, Gregory, Hauck, Haupt, Heinrici, Hofmann, Jhmels, Kaehler, Kautzsch, Kirn, Kittel, Rietschel und bei Herrn Privatdozent Lic. Dr. Hermelink, dem ich für wissenschaftliche Anregung besonders danke. — Im Februar 1909 bestand ich das 1. theol. Staatsexamen, blieb aber immatrikuliert, um mein Studium in Philosophie und Geschichte fortzusetzen. In der philosophischen Fakultät hörte ich Vorlesungen bei den Herren Professoren: Bethe, Brandenburg, M. Heinze, Köster, Lamprecht, Seeliger, Sievers, Stieda, Volkelt, und Wundt.

Die Anregung zu vorliegender Arbeit erhielt ich durch den verstorbenen Herrn Geheimen Rat Prof. Dr. M. Heinze in Leipzig, dem ich für seine freundlichen Ratschläge großen Dank schulde. Herr Prof. Dr. R. Falckenberg in Erlangen hatte die Liebenswürdigkeit, die Beurteilung der Arbeit zu übernehmen, wofür ich ihm auch an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank ausspreche.